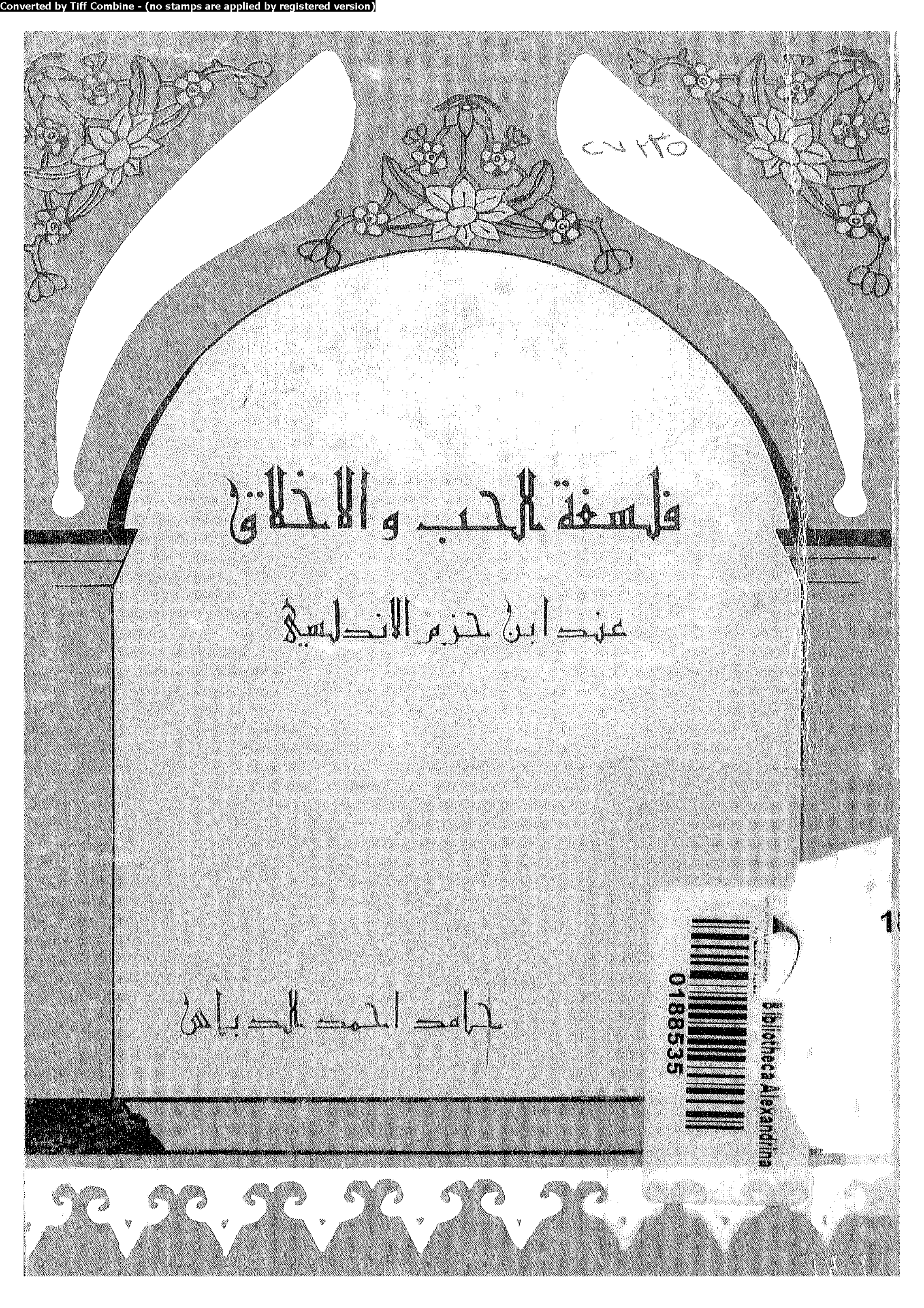

فلسفة الحب والأخلاق
عند ابن حزم الأندلسي
حامد احمد الدباس
Bibliotheca Alexandrina
0188535



فلسفة الحب والأخلاق عند ابن حزم الأندلسي

حامد أحمد الدباس

«أصل هذا الكتاب رسالة ماجستير تقدم بها المؤلف للحصول على الدرجة من الجامعة الأردنية».

الطبعة الأولى

١٩٩٣

١٨٩
فلسفة الحب والأخلاق عند ابن حزم / حامد الدباس - عمان - دار الإبداع ١٩٩٣
ر. أ (٤٧ / ١ /١٩٩٣)
رقم الإجازة المتسلسل :٣٦ /١ /١٩٩٣
١ - الفلسفة الإسلامية أ- العنوان
(تمت الفهرسة بمعرفة المكتبة الوطنية)

صورة الغلاف
الرسام عبد الرؤوف سليمان الجرارحة

دار الابداع للنشر والتوزيع
هاتف ٦١٠٥٠٦ ص.ب ٢١١٤٦٦
الحسين الشرقي ـ عمان ـ الاردن

وكيل التوزيع ـ لندن
دار الحكمة للنشر والتوزيع
هاتف 071-3834037

المملكة العربية السعودية
وكلاء التوزيع : دار القلم والكتاب
هاتف : ٤٦٢٤١٠٥

الإهداء

الى مَنْ شملاني بالرعاية صغيراً وأجباني كبيراً.

الى والدي ووالدتي .....



المقدمة

حظي ابن حزم باهتمام الباحثين المعاصرين، عرباً ومستشرقين، وقد درس هؤلاء جوانب مختلفة من فكره الموسوعي الذي شمل الدين، وعلم الكلام، والفقه وأصوله والتاريخ، والحضارة والأدب ، والحب، والسياسة والأنساب، والفلسفة، والمنطق والأخلاق.

وقد بدأ اهتمام الباحثين المعاصرين بابن حزم بنشر مؤلفاته. ولعل أبرز من عني بهذا المجال، الدكتور احسان عباس، الذي نشر ما ينيف على عشرين رسالة، والطاهر مكي، والصيرفي.. واذا كانت بحوثه الفقهية والكلامية، قد حظيت بشيء من الدراسة المنهجية، في عصرنا، فإن فلسفته الخلقية لم تنل على أهميتها اهتماماً مماثلاً، وقد اكتفى الباحثون في فلسفة ابن حزم بالاشارة المقتضبة، أو المقولات القصيرة.(١) أو حتى السرد الأدبي.(٢)

لا ريب في أن ابن حزم، هو أبرز شخصية فلسفية بين رجال الحلقة الأولى، في الفلسفة العربية في الأندلس، اذ حاول بناء فلسفة خلقية متكاملة أثرت في كثير من الفلاسفة والفقهاء من بعده. ومن هنا كان اهتمامي بالكشف عن عناصر هذه الفلسفة، وبيان مكانتها في تاريخ الفكر الفلسفي الأندلسي بخاصة، والفكر الفلسفي العربي بعامة.

لم يعرض ابن حزم لفلسفته الأخلاقية في مؤلف واحد جامع، بل توزعت مادة فلسفته في معظم مؤلفاته. ومن هنا كان واجباً علي أن أرجع لمولفاته كافة، المطبوع منها والمخطوط، ما اتصل بالأخلاق صراحة وما اتصل بالفقه، والأدب وعلم الكلام ، فالفيلسوف صاحب نزعة موسوعية.

ان كتابه «الفصل في الملل والأهواء والنحل» كتاب في تاريخ الأديان وعلم الكلام، وقد عرض فيه مع ذلك لواحد من أخطر الموضوعات في الفكر الاسلامي، أعني حرية الارادة الانسانية، اضافة الى مواضيع أخرى ذات صلة بالتربية، ونظرية القيم، والنفس. أما مؤلفاته الفقهية فتضم في الواقع نظرات أخلاقية هامة، فضلا عن كونها التطبيق العملي لأفكاره النظرية، وأبرز هذه المؤلفات كتاباه «المحلي» و«الأحكام في أصول الأحكام». أما كتاب «طوق الحمامة» فقد عرض فيه المفاهيم الأساسية لنظريته في الحب، بما يتفق مع النظرية العامة في النفس.

لقد خصص ابن حزم للأخلاق كتاباً خاصاً هو «الأخلاق والسير»، حيث حدد فيه معالم نظريته الخلقية، ومعاني الخير والشر، وأنواع الفضائل والرذائل ومعنى الصداقة ، واستفاد في هذا المولف من الفلسفات القديمة ، وخلاصة ما أدت اليه المشاهدة والخبرة.

ـ ان المنهج الذي اعتمدته هو المنهج التاريخي، فقمت بتجميع المادة من كتبه المختلفة، وربطها مع بعضها بعضاً وتحليلها ، وحاولت جاهداً تبين المصادر المحتملة والمرجحة لفلسفته مثلما بينت أثرها في اللاحقين، بحيث تأتي هذه الفلسفة في سياقها التاريخي، غير منقطعة عن مرحلتها التاريخية في تطور الفكر العربي ، وقد آمن ابن حزم بهذه النظرة ، وهي الاستعانة ـ ما أمكن ـ بموارد الثقافة الانسانية، بكافة فروعها، مما لا يتعارض في الوقت ذاته مع المنهج الذي حدد معالمه وتمسك به، وهو المنهج الظاهري، وقد أشار ابن حزم لهذا الأمر في كتابه جمهرة أنساب العرب.(٣)

تفرد ابن حزم بتمسكه وتوظيفه للمنهج الظاهري الذي يعتمد على نص القرآن ونص الحديث الموثوق، وعالج من خلاله القضايا الخلقية الكبرى، من تحليل القضاء والقدر، وابراز حرية الارادة الانسانية،

ودور الانسان فيها بما ينعكس على دوره الخلقي، وسلوكه الواقعي، وتوضيح أهمية العقل في الأخلاق، وتحليل الحب والصداقة وآثرهما في أخلاق المحبين، والمجتمع الذي يعيشون فيه، بالاضافة الى ابراز نظرية النفس كونها حاملة الكيفيات الخلقية.

ان السمة الموسوعية التي يتميز بها كبار المفكرين في الثقافة العربية تسمح بمعالجة عدة موضوعات مختلفة في المؤلف الواحد، مما لا يعطي بعض الموضوعات حقها من المعالجة الكاملة، وكذلك تناثر المادة الواحدة في عدة كتب، وهذا ما واجهته في مؤلفات ابن حزم ، حيث كان يستكمل موضوعاته في كتبه، حسب المرحلة التاريخية التي كان يؤلف فيها. ويتضح ذلك على الخصوص في نظرية النفس اذ عرضها في عدة كتب منها الفصل في الملل والنحل، وطوق الحمامة ، وبعض الرسائل اللاحقة، مما سبب لي بعض المعاناة، ولكنني مدين بالشكر لتوجيهات الدكتور سحبان خليفات والدكتور احسان عباس، وما أبدياه من ملاحظات مهمة لهذا البحث.

أرجو أن يكون هذا البحث اسهاماً نافعاً في مجال دراسة فلسفة ابن حزم بخاصة والفكر العربي الأندلسي بعامة.

هوامش المقدمة :

١ـ انظر على سبيل المثال :-

أ ـ محمد ابو زهرة : ابن حزم، حياته وعصره، آراؤه وفقه، دار الفكر العربي، ١٩٥٤م. من ص ١٧٢ ـ ١٩٣.

ب ـ عبدالحليم عويس : ابن حزم وجهوده في البحث التاريخي والحضاري، دار الاعتصام، ١٩٧٨، من ص ١٤١ ـ ١٤٢.

جـ ـ عبداللطيف شرارة : ابن حزم رائد الفكر العلمي، المكتب التجاري للطباعة بيروت من ١٠٦ ـ ١٠٩.

D- Nykle, A.R. (Ibn Hasm's Treatise on Ethics.) The American Journal of Semitics Languages and Literatures. Vol. 40. 1923-1924. p.30-36.

٢ـ مثال ذلك. د. صلاح الدين بسيوني رسلان : الأخلاق والسياسة عند ابن حزم، مكتبة نهضة الشرق، جامعة القاهرة، ١٩٨٥م. من ص ١٧٥ـ٢٨٨.

٣ـ ابن حزم : جمهرة أنساب العرب، تحقيق وتعليق عبدالسلام محمد هارون، دار المعارف ، مصر ١٩٦٢م. ص٨.

الفصل الأول

ابن حزم : حياته ومؤلفاته

ابن حزم واحد من المفكرين القلائل الذين تميزوا بدقة التفكير وصرامته، وبشدة التمسك بمنهجه، وأفكاره، وتتضح هذه الحقيقة لكل من يقرأ سيرته، مذ بدأ رحلته العلمية، وحتى انزوى في بلدته الصغيرة، فالمطاردات والتشنيعات وسوء الفهم والتكفير الذي تعرض له، وتحريق كتبه، لم يزعزع ايمانه بصدق دعواه، وجدوى المنهج الذي يسير عليه.

١ ــ سيرة ابن حزم :

أ ــ اسمه ومولده :

هو علي بن أحمد بن سعيد بن غالب(١) بن صالح بن خلف بن معدان بن سفيان بن يزيد الفارسي(٢). وكنيته ابو محمد، وشهرته ابن حزم. «وأصل آبائه الأدنين من قرية منت نشيم من اقليم الزاوية من عمل أولة، من كورة لبلة».(٣) هكذا ورد اسم ابن حزم عند معاصريه، ومَنْ تتلمذ عليه، فهذا هو الاسم الذي كان مشهوراً به قبل وفاته.

أما تاريخ مولده فثابت، لم يختلف فيه، لأن ابن حزم نفسه قد سجله في رسالة بعث بها الى معاصره، ابن صاعد الأندلسي (ــ ٤٦٢هـ) يقول فيها : انه ولد بعد صلاة الصبح، وقبل طلوع الشمس، آخر يوم من شهر رمضان، من سنة اربع وثمانين وثلاثمائة(٤)، في مدينة قرطبة، وقد ذكر تلميذه المخلص ابو عبدالله الحميدي (ــ ٤٨٨هـ) التاريخ نفسه باليوم والسنة.(٥)

ب ــ نسبه

اختلف الدارسون في أصل ابن حزم، فذهب فريق يمثل معظم

المؤرخين، والمترجمين المسلمين الذين عاصروا ابن حزم ، أو أتوا بعده، الى انه من أصل فارسي(٦)، وسار الباحثون العرب المعاصرون على ذلك، الا مَنْ درس على المستشرقين، او اخذ عنهم(٧).

أما الفريق الثاني فيمثله ابن حيان، الذي يكاد ينفرد بين المؤرخين المسلمين بنفي فارسية ابن حزم، حيث شك في هذا قائلا : «كان من غرائبه انتماؤه في فارس .. حتى تخطى عليّ هذا رابية لبلة، فارتقى قلعة اصطخر من أرض فارس، فالله أعلم كيف ترقاها».(٨)

تلقف بعض المؤرخين الاسبان المعاصرين، والمستشرقين هذا النص، وحاولوا تخريجه على نحو يسمح بنسبة ابن حزم الى الاسبان، مع ان كل ما يفيد النص، هو ان ابن حزم ليس فارسي الأصل، ومن ثم فانه ربما يكون عربياً..؟ من هنا يستغرب المرء محاولة رد نسبه الى أصل اسباني، علما بأنه ليس لدى هذا الفريق من دليل سوى اشارات الى اخلاقه، ومزاجه، وكأن مزاجاً بعينه، وقف على الاسبان دون الشعوب الأخرى، وتزعم هذا الفريق من المعاصرين، المؤرخ الاسباني سانتشت البرنس.(٩)، الذي ترتبط دعوته بالنظرية التي تبناها فيما يتعلق ببناة الثقافة الاسلامية، وخلاصتها : ان ابناء الشعوب المفتوحة هم الذين صنعوا تاريخ الاسلام، بينما واصلت غالبية العرب حياتهم في جزيرتهم شبه الصحراوية، دون ان يتلقوا الحضارة التي صنعها المتحدرون من اصلاب مَنْ انهزموا أمام الاسلام(١٠). ومن هنا جعل افكار ابن حزم في النصرة، والدفاع عن الدين، والحريم، والجار المضطهد، والمستجير المظلوم، والمال، (مما ورد في كتاب مداواة النفوس)، براهين قاطعة على أصله الاسباني، بدعوى مشابهة هذه السجايا لشخصية دون كيخوتيه(١١). وهذا هو موقفه ايضا من دعوة ابن حزم الى مجانبة الناس عند الاختلاف

مع الالتزام بالجانب الالهي، فمع ان المبدأ من أساسيات الاسلام، ألا أن البرنس يعتبره خلقاً اسبانيا، كأنما هو وقف عليهم دون سائر الخَلق.(١٢)

ومما يقترب من الدعوة السابقة قول بعض المعاصرين : ان «ابن حزم من أصل غير عربي. اسباني على كل الاحتمالات، لكنه يفضل ان يربط نفسه بمولى فارسي ليزيد ابن ابي سفيان»(١٣) وقول آخر : انه «يطيب لابن حزم نفسه ان ينتسب الى يزيد»(١٤)

أو أنه هو «نفسه قد عمل دائما على اخفاء هذا الأصل».(١٥)، او ان عائلة ابن حزم اسبانية، لكنها رأت منذ الفتح الاسلامي ان تسير في ركاب الفاتحين، فتركت دين الآباء وحاولت اخفاء أصولها وتلفيق أصل جديد. والقول الفصل ـ كما يقول هذا الباحث ـ أن أصل ابن حزم. «يعود الى عائلة اسبانية من المولدين، يعودون أصلا الى نبلة، وجده الأعلى المعروف بحزم، ارتد عن النصرانية، التي وُلد عليها، واعتنق الاسلام، ولكن العائلة، أخيراً انكرت أصلها النصراني، ولفقوا لأنفسهم اصلاً فارسيا».(١٦)

يتبين من الأقوال السابقة ان اصحابها، لم يعتمدوا على أدلة ما في اثبات نسبه الاسباني، او دحض نسبه الفارسي، بل انطلقوا من «قناعة ذاتية»، وقاموا بتحوير كل ما يخالفها، حتى ادعوا العلم بنوايا ابن حزم، وأنه «يفضل» ربط نفسه بالفرس ـ دون ان يصرح هو بذلك ـ او أنه «يطيب له» ذلك. ومن هنا يبقى السؤال قائماً هل كان ابن حزم فارسياً، أم عربياً، أم بربرياً..؟ أما الأصلان الأخيران ، فلم يُشر اليهما أحد، وأما نسبه الفارسي، فلا بد من التدليل عليه :

لقد ذكر ابن حزم نفسه، هذا النسب ورواية الشخص هي «أوثق المصادر في الحديث عن نفسه».(١٧) وابن حزم عالم في التاريخ،

والأنساب، وفقيه، ومفكر يعرف قيمة القول الحق، فهو رجل جدير بأن يصدق فيما يقول، لا سيما وأنه قد عُرِفَ بأنه رجل «منزه عن تعمد الكذب».(١٨) لقد أورد ابن حزم نسبه الفارسي، في بيتين من الشعر يقول فيهما :

سما بي ساسان ودارا وبعدهم
قريش العلى أعياصها والعنابس
فما اخرت حرب مراتب سؤددي
ولا قعدت بي عن ذرى المجد فارس(١٩)

وقال المراكشي ـ بعد ان أورد اسمه كاملا ـ نقلا عن الحميدي: «قرى عليّ نسبه هذا بخطه على ظهر كتاب من تضانيفه».(٢٠) ونعتقد أن في هذا دليلا كافيا على أصله الفارسي.

خلاصة القول إن نسب ابن حزم ثابت في رواية صاعد الأندلسي (ـ ٤٦٢هـ) والحميدي (ـ٤٨٨هـ) وجاءا بالرواية نفسها تقريبا، واعتمد عليهما معظم المؤرخين اللاحقين.

جـ ـ نشأة ابن حزم وثقافته :

كان والد ابن حزم من بين وزراء الحاجب المنصور ابن ابي عامر، وقد استطاع ان يحقق لنفسه ولأسرته مركزاً مرموقاً «عمّده بالخلال الفاضلة من الرجاحة، والمعرفة والدهاء، والرجولة، والعقل».(٢١)

حين ولد علي بن حزم، قامت الجواري بتربيته وخدمته في طفولته، وبداية شبابه، فشاهد الدنيا من خلالهن، وتعرف على الحياة على أيديهن، وسقى من علمهن. وقد ذكر فيلسوفنا هذا كله حين قال : هن علمنني القرآن، وروينني كثيراً من الأشعار ودربنني في

الخط، ولم يكن وكدي، وأعمال ذهني، مذ أول فهمي وأنا في سن الطفولة جداً، ألا تعرف اسبابهن، والبحث عن أخبارهن وتحصيل ذلك، وأنا لا أنسى شيئا مما أراه منهن.(٢٢)

عاش ابن حزم حتى الثانية عشرة من عمره، حياة القصر المترفة ، فانطبعت نفسه على اللين، والصدق، والعاطفة الحادة، والانفعال بالجمال، في ظل القيم الخلقية التي حرص والده على ترسيخها في نفسه. والدليل على ذلك قوله : «كنت وقت تأجج نار الصبا، وشرّة الحداثة، وتمكن غرارة الصبا، مقصوراً، محظّراً عليّ، بين رقباء ورقائب»(٢٣) الأمر الذي جعله يعيش بين تيارين متضادين، احدهما: تدعو اليه الطبيعة والغريزة ، وتقوده النفس، والآخر تدعو اليه الشريعة، ويقوده العقل، وفي هذا الجو تكونت شخصية ابن حزم، وطبعت نفسه على أخلاق رافقته طوال حياته.

تعلم ابن حزم ان يغلّب عقله على هواه، فلم يتعد حدود الأخلاق والدين، ولم يهادن أحداً رآه على باطل، ولم يتقرب من أمير ظالم. ومن الآثار التي تركتها هذه المرحلة في نفسه، سوء الظن الشديد بالناس. وربما يرجع ذلك لما لحظه من ازدواج في شخصية جواري القصر* أولما كان يسمعه من حديث والده عن الناس.

تعلم ابن حزم مبادئ القراءة، والخط، وحفظ القرآن، ورواية الشعر، على أيدي جواري القصر(٢٤)، ولما بلغ وملك نفسه، على حد تعبيره، خرج لأخذ العلم عن العلماء. وكان أول سماعه من ابي عمر أحمد بن محمد الجسور(٢٥). قبل الأربعمائة(٢٦) وقد تعلم منه الحديث، وروى عنه في المحلي، والطوق ، وتعلم التاريخ ايضاً، حيث كان ابو عمر على دراية واسعة في هذا العلم، اضافة الى المامه

---

* سنناقش هذا فيما بعد.

بالأدب والشعر.

ودرس على الفاسي،(٢٧) الذي مدحه ابن حزم. وقال عنه : «ما رأيت مثله علماً، وعملا ودينا وورعاً، فنفعني الله به كثيراً، وعلمت موقع الاساءة، وقبح المعاصي.»(٢٨)

ودرس فيلسوفنا ايضا على عبدالله بن عبدالرحمن بن الجحاف المعافري، وهو فقيه.. ذكره (ابن حزم) وروى عنه الحديث، وقال : هو افضل قاض، رأيته ديناً وعقلا وتصاوناً، مع حظ وافر من العلم، مات قريباً من الأربعمائة.(٢٩) ومن اساتذته في هذه الفترة، ابن وجه الجنة(٣٠) وكان محدثاً، وابن الفرضي(٣١)، الذي علمه العربية، والحديث.

... وبعد موت الحاكم العامري الثاني، المظفر عبدالملك بن ابي عامر، تسلم عبدالرحمن شنجول الحكم. ورأى هذا ان طموحه أكبر من منصب الحجابة، فسعى الى ولاية العهد.(٣٢) الأمر الذي أغضب الأمويين.. فثاروا على العامريين، وبهذا بدأ عصر الفتنة الذي دمر ازدهاراً عمّر مئات السنين.

ومع اشتعال الفتنة، عاش ابن حزم حياة جديدة مختلفة، حل فيها الخوف محل الأمن، والتنقل محل الاقامة، فبعد ثورة محمد المهدي(٣٣) ضد عبدالرحمن العامري انتقلت اسرة ابن حزم من الجانب الشرقي في قرطبة الى الدور القديمة في الجانب الغربي.(٣٤)

وفي الوقت نفسه ثار سليمان بن الحكم المستعين بالله.(٣٥) فأصبحت الأندلس بعامة وقرطبة بخاصة، ميداناً للصراع، ووقع الناس بينهما، فتارة يدخل هذا قرطبة وتارة أخرى يدخلها ذاك، والأهالي هم الضحية، وقد وصف المراكشي هذا الحال، اثناء حديثه عن المستعين بالله. فقال : «لم يزل يجول بعساكر البربر معه في بلاد الأندلس، يفسد وينهب ويقفر المدائن، والقرى، بالسيف والغارة، لا

يبقى.. على صغير ولا كبير، ولا امرأة، الى ان دخل قرطبة في صدر شوال سنة ٤٠٣هـ(٣٦)، وقد تحدث ابن حزم نفسه عما نال اسرته ومساكنها من هذا فقال : «أخبرني بعض الوراد من قرطبة، وقد استخبرته عنها، انه رأى دورنا ببلاط مغيث، في الجانب الغربي منها، وقد امحت رسومها وطمست معالمها، وخفيت معاهدها وغيّرها البلى، وصارت صحارى مجدبة، بعد العمران، وفيافي موحشة بعد الأنس، وخرائب منقطعة بعد الحسن، وشعاباً مفزعة بعد الأمن، ومأوى للذئاب، ومعازف للغيلان، وملاعب للجان، ومكامن للوحوش، بعد رجال كالليوث، وخرائد كالدمى، تفيض لديهم النعم الفاشية».(٣٧) ولعل ما آلت اليه اوضاع الأسرة قد دفع ابن حزم الى توجيه همه نحو العلم فأخذ يطلبه على الشيوخ كالرهوني(٣٨)، وابي القاسم المصري المتكلم(٣٩) الذي تعلم عليه ابن حزم الجدل والكلام، وابي الخيار اللغوي،(٤٠) الذي كان يميل الى الاختيار، والقول بالظاهر، ولعله أثّر في ابن حزم، ودفعه لاعتناق المذهب الظاهري. كما درس على محمد بن الحسن المذحجي(٤١)، وكان متقدماً في الطب، والمنطق، والفلسفة وله رسائل في ذلك، اثنى ابن حزم عليه. والوزير ابي عَبَده حسان بن مالك(٤٢). وكان فيلسوفنا قد درس على والده، اذ يورد اقواله في مواضع متعددة من كتاباته، كما سمع ابن وجه الجنة من أحمد بن سعيد ابن حزم.(٤٣)

توفي في سنوات الفتنة شقيق ابن حزم، ابو بكر ثم والده، واحدى مَنْ كان يأنس بهن(٤٤) وبهذا مات السند، والشقيق والحبيب على حد قوله. ثم تبع ذلك التشريد.

يقول ابن حزم : ثم.. اجلينا عن منازلنا وتغلب علينا البربر، فخرجت من قرطبة، اول المحرم سنة اربع واربعمائة(٤٥) متوجهاً الى المرية، وفي هذه المدينة اطلع على الفلسفة والطب ـ كما يفهم من

قول ابن كثير (ــ٧٧٤هـ) إنّ ابن حزم كان طبيبا شاعراً فصيحاً، له في الطب والمنطق كتب.(٤٦)

عاود ابن حزم في المرية الأشتغال بالسياسة، لاسترداد حق الأمويين، عقب سيطرة الحموديين على قرطبة، بعد مقتل المستعين سنة ٤٠٧هـ(٤٧) غير ان خيران العامري الولاء، قد تخلى عن مساندة الأمويين، ففشلت المحاولة، وسجن ابن حزم مع أحد أصدقائه. ثم نفي من بعد الى حصن القصر، حيث قوبل بالترحاب من صاحبه أبي القاسم التجيبي، ابن المقفل.(٤٨)، ولم يمكث ابن حزم طويلا في حصن القصر، اذ اتجه نحو بلنسية، تأييداً لداعٍ اموي جديد هو المرتضى.(٤٩) وقد ساند خيران العامري المرتضى مع انه كان بالأمس، يتلقط أنصاره، لكن غدر خيران كان أكبر من كل ميثاق، اذ تخلى عن المرتضى بعد ان زجّه في معركة مع البربر في غرناطة، فهزم الأمير وقتل مع كثير من اصحابه، وأسر بعضٌ اخر، وكان من بين هؤلاء ابن حزم.(٥٠)

ظلت سيطرة الحموديين على قرطبة، تحت زعامة القاسم بن حمود، الذي حكمها من سنة ٤٠٨ ــ ٤١٢هـ(٥١) وقد اظهر هذا تسامحاً سياسياً، اغرى ابن حزم بالعودة، ولكن حكم القاسم سرعان ما زال، نتيجة تمرد العامة الذين ألفوا الفتنة مع أنهم وقودها. وقد وصفهم ابن حزم بقوله : مِنْ أحمق مَنْ عرفنا قوم شاهدناهم، لا يدرون فيما يبذلون انفسهم، فتارة يقاتلون زيداً عن عمرو، وتارة يقاتلون عمراً عن زيد، ولعل ذلك يكون في يوم واحد، فيتعرضون للمهالك بلا معنى، فيقتلون الى النار، أو يفرون الى العار.(٥٢)

اتفق أهل قرطبة على تنصيب رجل أموي أميراً عليهم، باعتبار الأمويين هم اصحاب هذا الحق. وقد وقع الاختيار على عبدالرحمن ابن هشام المستظهر بالله سنة ٤١٤هـ(٥٣) وقد اتخذ هذا ابن حزم

وزيراً له.(٥٤)

ولكن سرعان ما ثار محمد بن عبدالرحمن، المستكفي على ابن عمه المستظهر وقتله بتأييد بعض العامة، وكان المستكفي، في غاية السخف وركاكة العقل وكان المدبر لأمره حائك يعرف بأحمد بن خالد فقل في دولة يديرها حائك!!(٥٥)

وقد سجن هذا الوزير ابن حزم مع غيره من رجال المستظهر. ورغم زوال حكم المستكفي سريعاً، واختيار القرطبيين لأموي آخر، هو المعتد بالله سنة ٤١٨هـ(٥٦) فإن ابن حزم لم يعد بعد كل ما حدث له، راغباً في العمل السياسي، لا سيما مع سقوط دولة الأمويين نهائياً سنة ٤٢٢هـ(٥٧)

واضح مما سبق ان ابن حزم لم ينقطع عن العلم والتعليم، ابان اشتغاله في السياسة، لكنه لم يقف حياته كلية على العلم، الا بعد سنة ٤٢٢هـ حيث ايقن ان الخرق أكبر من أن يرتق، وأن العرش اصبح صعب الاسترداد، وان الأخلاق قد تدهورت ، فالأصدقاء تحولوا الى أعداء، واستعان بعضهم على بعض بالنصارى، فانتشرت الفاحشة، وعمت المآسي،(٥٨) والفتن : فـ«شرب الخمر ظاهر، والزناء مباح، واللواط غير مستور، ولا ترى الا مجاهراً بمعصية».(٥٩) ومن هنا رأى الفيلسوف ان «نوار الفتنة لا يعقد».(٦٠) فآثر ان يسكن الى ركن العلم، قائلا : «انا راجٍ من الله تعالى، في ذلك الأجر. لنيتي في نفع عباده، واصلاح ما فسد من أخلاقهم، ومداواة علل نفوسم».(٦١)

درس ابن حزم المذهبين : المالكي، والشافعي، ورأى ان الاجتهادات الشخصية والقول بالرأي هما من بين العوامل التي ساعدت على التفتت السريع للمجتمع، «فانتقل الى القول بالظاهر».(٦٢) وبهذا بدأت مرحلة صراعه مع الفقهاء» الذين ساعدوا الحكام عليه،

فمقتوه وأذوه وطردوه، وحرقوا كتبه علانية..»(٦٣). ومع ذلك فان ابن حزم لم يلن، ومضى في فضح الفقهاء الذين سوغوا للحكام ظلمهم باسم الدين، حتى «اصبحوا بين آكل من حلوائهم، وخابط في أهوائهم، وبين مستشعر مخافتهم، آخذ بالتقية في صدقهم»(٦٤). لقد كان هؤلاء «أكبر عضد لأمراء الطوائف في تبرير طغيانهم، وتزكية تصرفاتهم الجائرة، وابتزازهم لأموال الرعية»(٦٥).

انتهت مواجهة ابن حزم لفقهاء المذهب المالكي السائد، بأن جرّ على نفسه عداء العامة. فطورد وضيق عليه، وكُره ومقت. ومن أسباب هذا الموقف كره علماء العصر لقول الحق، وخروج ابن حزم على المذهب المالكي السائد، وتعلقه بالظاهر، وهم قوم لا يطيقون المخالفة، ويتعصبون لأنفسهم ولو كانوا على خطأ، ومن هنا رأينا العامة تقتل رجلاً من وجوه العلم قال في المسجد الجامع : «اللهم اصلح علينا»(٦٦) كما قتلوا آخر في المكان نفسه قال : «ان الله أحب الصلح وأمر به»(٦٧). وهكذا صار امثال ابن حزم كما قال صديقه : غرباء بين المتعصبين(٦٨).

ومن الأسباب الأخرى الواضحة لعداء الفقهاء لابن حزم: «جرأته على العلماء والأئمة السابقين»(٦٩). فقد كان يتحدث عنهم بلغة قاسية ومن ذلك قوله عن السمناني قاضي الموصل : هذا المبتدع، الجاهل، الملحد، المتهور(٧٠) وهذا الفاسق الملحد(٧١)، في مجال الحديث عن بعض الأشاعرة، أووصفه بعض المالكية بالمجرمين و.. اضلال المساكين المغترين(٧٢) وكتب ابن حزم مليئة بمثل هذه العبارات وما هو اشد منها في حق الأئمة.

ومن اسباب معاداة أهل الأندلس وعلمائها لابن حزم اشتهاره بالدعوة لبني أمية(٧٣) في عصر رأى الناس فيه ان بني أمية هم السبب فيما حلّ بهم من مصائب، كما كان دعوة ابن حزم الى عودة

الحكم الأموي متعارضة في الوقت نفسه، مع ما حصل عليه ملوك الطوائف من مكاسب يتطلعون الى ترسيخها.

يضاف الى كل ما سبق، ان ابن حزم درس علم الأوائل من الفلسفة والمنطق، وأهل الأندلس يرون هذا كفراً، وزندقة. لقد اعتبر الفلسفة ضرورية كالشريعة، وأخذ على أهل البلاد جهلهم بها، ووصفهم قائلا : «رأيت طوائف من الخاسرين شاهدتهم أيام عنفوان طلبنا، وقبل تمكن قوانا في المعارف، وأوان مداخلتنا صنوفاً من ذوي الآراء المختلفة، كانوا يقطعون بظنونهم الفاسدة من غير يقين أنتجه بحث موثوق به على أن علم الفلسفة، وحدود المنطق منافية للشريعة».(٧٤) مع ان الفلسفة على الحقيقة انما معناها وثمرتها، والغرض المقصود نحوه بتعلمها، ليس هو شيئا، غير اصلاح النفس، بأن تستعمل في دنياها الفضائل، وحسن السيرة المؤدية الى سلامتها في المعاد، وحسن السياسة للمنزل، والرعية، وهذا هو نفسه لا غيره، هو الغرض في الشريعة، هذا ما لا خلاف فيه بين أحد من العلماء بالفلسفة، ولا بين أحد من العلماء بالشريعة.(٧٥)

دفع هذا العداء بابن حزم الى قبول دعوة والي جزيرة ميورقة ــ ابي العباس أحمد بن رشيق ــ وقد كان هذا رجل دولة وكاتبا نابهاً، وقد استضاف ابن حزم لأسباب غامضة فما يقول أحد الباحثين(٧٦) في الفترة الممتدة ما بين عام ٤٣٠هـ / ١٠٣٩م وعام ٤٤٠هـ/١٠٤٩م ومن هذا المكان بدأ فيلسوفنا بالدعوة الى المذهب الظاهري.

إن الأسباب «الغامضة» في رأينا هي تلك العلاقة القديمة الطيبة التي كانت قائمة بين ابن رشيق وآل حزم.(٧٧) ابان دراسة الأول الأدب والفقه، والحديث في قرطبة، فضلا عما يتمتع به ابن رشيق نفسه، من صفات شخصية دفعته الى محبة العلماء، والصالحين

وايثارهم.(٧٨)

لم ينعم ابن حزم طويلا بالسكينة، اذ شغب عليه العامة، والفقهاء واحضروا القاضي ابا الوليد سليمان الباجي لمناظرته، لم تكن هناك مناظرة في الحقيقة، بل مظاهرة لطرد ابن حزم من الجزيرة، وقد وصف ابن حزم ما جرى، وكيف قابله مناظروه، ومن شجعهم فقال : كثر الايهام بالتضاحك والصياح، والمحاكاة، والتطييب، والاستجهال، والجفاء، وربما بالسب والتكفير، واللعن، والسفه والقذف للأمهات والآباء.(٧٩)

وبعد خروجه من جزيرة ميورقة، زار ابن حزم اشبيلية مع ابن عبدالبر(٨٠) وهناك استمر في الدعوة لمذهبه الظاهري، مما زاد من تكتل الفقهاء ضده، وحين عجز «العلماء» عن غلبته في ميدان العلم، اتجهوا الى استعداء المعتضد بن عباد عليه، فأمر هذا باحراق كتبه(٨١)، فعاد ابن حزم الى بلدته القديمة «منت نشيم» بعد ان ضاقت به الأندلس، وفيها نشر كتبه، وظل على هذا حتى آخر حياته، حيث مات بعد ان ترك عشرات الآلاف من الصفحات «بسلخ شعبان سنة ست وخمسين وأربعمائة».(٨٢)

واذا اردنا ان نبسط حياة ابن حزم، ونضعها في أدوار فتكون :

١ــ الدور الأول : دور الطفولة وبداية الشباب، وتمتد من سنة ٣٨٤هـ حتى سنة ٤٠٤هـ وتقسم الى قسمين :

أ ــ دور القصر والجواري حتى سنة ٣٩٩هـ

ب ــ مرحلة بداية الفتنة، وتلقي العلم على الشيوخ الى أن خرج من قرطبة سنة ٤٠٤هـ.

٢ــ الدور الثاني : دور الشباب والمرحلة السياسية، وتمتد الى سنة ٤٢٢هـ وتقسم قسمين :

أ ــ مرحلة الاشتغال بالسياسة فعلياً حتى سنة ٤١٤هـ مقتل

المستظهر.

ب ــ مرحلة انتقال وتردد ابن حزم بالاشتغال بالسياسة، وبداية الاهتمام بالعلم الجاد حتى سنة ٤٢٢هـ سقوط دولة بني امية.

٣ــ الدور الثالث : مرحلة الاشتغال بالعلم والتأليف المزدهر، والتدريس حتى وفاته سنة ٤٥٦هـ حيث ألف في هذه المرحلة، معظم كتبه، وخاصة الدينية، والفقهية.

د ــ أخلاقه :

سأقدم في هذا المجال وصفاً تحليلياً لأخلاق ابن حزم الشخصية، اكشف فيه عن اثر تنشئته الأولى، والبيئة الاجتماعية في أخلاقه، وسيكون لهذا التمهيد فائدة لاحقة في فهم الفلسفة الأخلاقية التي دعا اليها.

ان لتجارب الحياة الأولى، والبيئة المحيطة، اثراً كبيراً. «وقد أدى كشف الغطاء عن تجاربنا في السنوات الأولى من الحياة، الى الايقان بأن كثيراً من تلك الأعراض المرضية والصفات التي كانت تعتبر وراثية فيما مضى، ترجع في الواقع الى ظروف البيئة الأولى».(٨٣)

لقد تحدث ابن حزم كثيراً عن سوء ظنه في نساء القصر، ورجال عصره، ذلك انه نشأ بين جوارٍ يعصمنه عن اتيان الخطأ، ولا يتورعن عنه، مما خلق لديه صورتين للنساء : الأولى : صورة الجواري اللائي يبحثن عن اللذائذ والحب، ويخترعن الأساليب العجيبة للوصول الى هذا. يقول ابن حزم : لولا ان أكون منبهاً على عورات يستعاذ بالله منها، لأوردت عن تنبههن في الشر، ومكرهن فيه، عجائب تذهل الألباب.(٨٤) والثانية صورة النساء المؤدبات المتزنات اللائي يمنعن (الصغير) من الخطا. يقول : كنت وقت تأجج

نار الصبا مقصوراً محظراً عليّ بين رقباء ورقائب.(٨٥)

ولدى خروج ابن حزم الى الحياة الواسعة، شاهد الأعداء يتحولون الى اصدقاء، والأصدقاء يتحولون الى أعداء ـ وبخاصة وقت الفتنة ـ فقال : «من امتحن بأن يخالط الناس فلا يُلْقِ بوهمه كله الى مَن صحب، ولا يُبن منه، ألا على انه عدو مناصبٍ، ولا يصبح كل غداة، الا وهو مترقب من غدر اخوانه، وسوء معاملتهم، مثل ما يترقب من العدو المكاشف».(٨٦)

ان سوء الظن عند ابن حزم فضيلة، الا اذا أدى الى ما لا يحل في الديانة ، او ما يقبح في المعاملة.(٨٧)

تميز ابن حزم كذلك بالوفاء ، وعزة النفس، وقد جعلت هاتان الخصلتان حياته صعبة جداً، انه وفيّ لأهله، ولأصدقائه ووفي لفكره، يقول في هذا :وعني اخبرك اني جبلت على طبيعتين، لا يهنئني معهما عيش ابداً، واني لأبرم بحياتي باجتماعهما، وأود التثبت من نفسي احياناً، لأفقد ما انا بسببه، من النكد من اجلهما، وهما وفاء لا يشوبه تلون، قد استوت فيه الحضرة والغيب، والباطن والظاهر.. وعزة نفس لا تقر على ضيم، مهتمة لما يرد عليها، من تغير المعارف مؤثرة للموت عليه».(٨٨) ومن هنا «ما سمعت نفسي قط في الفكرة، في اضرار من بيني وبينه أقل ذمام، وان عظُمت جريرته، وكثرت اليّ ذنوبه، ولقد دهمني من هذا غير قليل، فما جزيتُ على السوءى الا بالحسنى».(٨٩)

ومن اجتماع الوفاء وعزة النفس، نشأت عن ابن حزم سمة الاتزان العلمي، والتمسك بالانسجام بين الفكرة العلمية، والتطبيق مما ولد عنده نوعاً من الحدة في الطباع.(٩٠) وهذا ما يفسر لنا ضجره بالناس «وحقده» عليهم، لمعاندتهم ما انتهى اليه فكره، يقول إن من طباعه حقد مفرط قدرت بعون الله تعالى على طيه وستره ، وغلبته

على اظهار جميع نتائجه، وأما قطعه البتة، فلم اقدر عليه، وأعجزني معه ان اصادق مَنْ عاداني عداوة صحيحة أبداً(٩١) ومن هنا نرى أهمية الرياضة، ومجاهدة النفس في حياة ابن حزم الخلقية، مما سينعكس على نظريته في الأخلاق، وقد تولد من سوء ظنه وضجره بالناس، قسوة في الجدل، وعنف في المخاطبة.

شهد القدماء لابن حزم بالصدق والديانة، والحشمة، والسؤدد،(٩٢) وقال عنه الحميدي: ما رأينا مثله ــ رحمه الله ــ فيما اجتمع له مع الذكاء، وسرعة الحفظ، وكرم النفس والتدين(٩٣).

مؤلفاته :

أ ـ النزعة الموسوعية في التأليف :

يعتبر ابن حزم من بين أكثر مؤلفي الاسلام انتاجاً*، وقد طوف في حقول المعرفة في عصره، دارساً ومجادلا، ومبدعاً، وأقام كتاباته جميعا على منهج واضح هو المنهج الظاهري.

أما الذي حدا بابن حزم لاعتناق المذهب الظاهري فعوامل كثيرة ابرزها في نظر الباحثين ما ساد عصره من انحلال، وفوضى أخلاقية واجتماعية، وبتأثير هذا رأينا (١٣٨) قاضيا وفقهيا في عداد المبايعين لهشام المؤيد ولا زال طفلا(٩٤) ومن هنا كان التوظيف السيء «للقياس والاستحسان واعتبار المصلحة، فتعدت حدودها المفروضة لها، والقيود المضروبة عليها».(٩٥)

اننا لا نوافق على الرأي الذي يجعل اعتناق ابن حزم للظاهرية مجرد ردة فعل حادة(٩٦) تجاه الأوضاع الشاذة في مجتمعه، فردةُ الفعل فورَة عاطفية سرعان ما تخبو، واذا نحن تمعنا في مؤلفات ابن حزم، وجدنا مذهباً مستقلا قائماً بذاته، ولو كان فكرُهُ مجرد ردة فعل لما انتهى الى صورة المذهب المتكامل.

نستطيع ان نقول إن السبب الأقوى لاعتناق ابن حزم المذهب الظاهري، هو اقتناعه القوي به، وادراكه قدرة هذا المذهب، وملاءمته لمواجهة ظروف العصر المتردية، ويتضح ذلك في ما وصل اليه المذهب عند ابن حزم حيث تميز بميزتين :

---

* ألف ابن حزم ما يقارب أربعمائة كتاب حسب رواية ابنه أبي رافع إحصيتُ منها ١٦٥ بين كتاب ورسالة، الموجود فعلا منها ٥٦ فقط.

الأولى : انه مذهب ديني، وكان هذا سمة المذهب منذ داوود ابن علي الأصفهاني.(٩٧) وسار ابن حزم على ذلك، حيث انصب اهتمامه على ان يؤخذ النص على ظاهرة، لأنه معتمد على تنزيل الهي، والايمان تصديق بالتنزيل مطلقاً، لا زيادة في النص يستدرك بها معاني غير المعاني المفهومة من النص.

الثانية : انه اصبح منهجا فكريا متكاملا، وابن حزم هو الذي ارسى أسس هذا المنهج، مما ينفي فكرة ردة الفعل وأسس هذا المنهج تتلخص في :

١ــ ان اللغة هي الأصل الذي ترتبط بها المعرفة، لأن اللغة تحمل في طياتها معاني اوجدها الله فيها، وأكسبها اياها، مخصوصة بها دون غيرها. قال ابن حزم :

«قد اخبر تعالى انه (علم آدم الأسماء كلها ثم عرضهم على الملائكة فقال : أنبئوني بأسماء هؤلاء إن كنتم صادقين).(٩٨) فنص نصاً جلياً لا يحتمل تأويلاً على أنه علّق كل مسمى اسماً مخصوصاً به،»(٩٩) وهذا يعني الاهتمام باللغة وعدم تحريف معانيها بدون دليل لأن لكل كلمة رتبة. وموضع خاص بها.(١٠٠) وناقل الكلمات الى معانٍ أخرى يجعل منه عند ابن حزم فاسقاً مذموماً عاص(١٠١) لأنه يؤدّي الى تداخل المعاني الأمر الذي يؤدي الى ابطال المعانيّ وبالتالي ابطال الحقائق.

٢ــ ان الدين ممثلا بالقرآن والحديث الصحيح، هما دستور الحياة، الذي يجب ان يتبع، لأنهما اساس الايمان، ومصدر المعاني. ويشترك القرآن والحديث مع اللغة، في انهما من المصدر نفسه مما يجعل من المنهج الظاهري، وضع الكلام في موضعه ورتبته، الأمر الذي يستدعي استخدام العقل في توضيح المعاني المخصوصة للكلمات، لأجل هذا رفض الاستحسان والقياس والرأي لأنها أدوات

تعني الشك في المصدر الالهي، باستدراك العقل عليه، وتعني ان تُحمل الكلمات لغير معانيها.

٣ــ الأخذ بكل المعارف الانسانية، لأنها مرتبطة بلغة لها معان مخصوصة، لا تتحول عنها، مما يجعل المقياس الذي تقبل بها العلوم الأخرى واضحاً، كذلك تعتبر العلوم الأخرى ذات أهمية لا غنى للدين عنها، لماتؤدي من تحديد المعاني الذي يستمد منها العلم، والمعرفة، وهذا يفسر اتساع جوانب ثقافة ابن حزم.

٤ــ بالاعتماد على وضع الكلام في موضعه على تخصيص المعاني، فان هذا يعطي كل انسان الحق في السعي والفهم لهذه الرتبة ، مما يعني الغاء التقليد، وهذه الدعوة تتضح لدى ابن حزم في سعيه، لأن يقتنع بها كل الناس، مما يجعل جميع الناس على درجة من الوعي كبيرة في كل مسالكهم الحياتية، والاعتقادية.

وبهذا فالاصلاح الديني هو الطريق في ذلك المجتمع وذلك العصر، لاصلاح الأخلاق لا سيما وأن الجمود قد سيطر على الفقه باعتماده على مصادر «تجريبية» كما ان الدين لم يعد من خلال المصادر «المخترعة» قادراً على مواجهة أزمات العصر.

غطت مؤلفات ابن حزم حقولا كثيرة، وكان يرمي بهذا في نظرنا الى تحقيق الاصلاح الشامل الديني، والعقلي، والخلقي، والسياسي.(١٠٢)

وقد وصف ابن حيان نزعة ابن حزم الموسوعية، فقال انه : «حامل لواء من حديث وفقه، وجدل، ونسب، وما يتعلق بأذيال الأدب، مع المشاركة في كثير من أنواع التعاليم القديمة من المنطق، والفلسفة، وله في بعض تلك الفنون كتب كثيرة»(١٠٣) وقال صاعد : أخبرني ابنه الفضل المكني أبا رافع ان مبلغ مؤلفاته في الفقه، والحديث، والأصول، والنحل، والملل وغير ذلك من التاريخ والنسب، وكتب

الأدب، والرد على المعارضين، نحو اربعمائة مجلد، تشتمل على قريب من ثمانين ألف ورقة.(١٠٤)

ب _ مؤلفات ابن حزم في الأخلاق :

يعتبر كتاب «مداواة النفوس وتهذيب الأخلاق والزهد في الرذائل»، الكتاب الأخلاقي الرئيس الذي وصلنا لابن حزم، ومنه عرفنا فلسفته الخلقية، وقد حظي هذا الكتاب باهتمام الباحثين، اذ طبع في بداية القرن العشرين، وتوالت الطبعات حتى عددنا له «١٥» طبعة.(١٠٥) حملت عناوين مختلفة، تعكس رأي الناشر، أو المحقق، ولعل الاختلاف في عنوان الكتاب يرجع الى وروده في صور متعددة في كتب ابن حزم ذاته - فكتاب «أخلاق النفس» و«أخلاق النفس والسيرة الفاضلة» ليس في أرجح الظن الا عين كتاب الأخلاق والسير في مداواة النفوس. وقد ذكر ابن حزم الاسمين الأولين في كتاب التقريب فقال عن الأول : ان «الكلام في هذا وغيره، مما هو متصل به مستوعب ان شاء الله تعالى في كتابنا في اخلاق النفس».(١٠٦) وقال عن الثاني: «ان بيان ذلك مذكور في كتابنا في أخلاق النفس والسيرة الفاضلة ان شاء الله».(١٠٧)

اما السبب في هذا الاضطراب في عنوان الكتاب فأعتقد انه يعود الى ان ابن حزم قد اشار الى الكتاب وهو لم يزل فكرة لم تخرج بعد الى حيز الوجود. وحين تبلورت الأفكار ونضجت، وفرغ من تأليف الكتاب، اعطاه اسما يختلف نسبيا عما كان قد ذكره، لقد جمع ابن حزم في «الأخلاق والسير» بين مادة الدراسات الفلسفية ومعطيات الخبرة الشخصية، فأورد الرأي الفلسفي مقروناً بعرض مجمل لأخلاق الناس في عصره.

وعدا عن كتاب الأخلاق والسير، هناك ـ كما تدل قائمة مؤلفاته ـ رسالة في الفقه والزهد ورسالة في السعادة، ورسائل أخرى وصلت الينا مثل رسالة في «ألم الموت وأبطاله»، و«فصل في معرفة النفس لغيرها وجهلها بذاتها» و«مراتب العلوم».

يضاف الى ما سبق ان الدراسات الفقهية غنية بالمادة الأخلاقية، فالفقه هو الذي ينظم حياة المجتمع في الاسلام، وقد تعرض ابن حزم للمسائل الخلقية في معظم مؤلفاته الفقهية «كالأحكام في أصول الأحكام»، و«الاعراب»، و«مراتب الاجماع» و«المحلى» والمُجلى باعتباره اختصار المحلى، والايصال موسوعة فقه ابن حزم المفقودة، والتي لم يبق منها سوى جزء بسيط.(١٠٨)

اما المؤلفات الدينية، وأهمها «الفصل في الملل والأهواء والنحل» و«الأصول والفروع» فاننا نجد فيها الاساس الميتافيزيقي للأخلاق، ففيها حديث عن قدرة الانسان وحريته واستطاعته على افعاله، والمسؤولية، وغير ذلك.

اما المؤلفات الأخرى في العلوم، فقد جعلها ابن حزم تصب في الهدف الأقصى وهو بناء مجتمع الفضيلة القائم على التوازن، وكمال النفس، فالتاريخ مثلا «يفيد في شيئين: التربية النفسية الأخلاقية، وخدمة الشريعة.. فكل العلوم ومنها التاريخ أدوات توصل في النهاية الى الفوز والنجاة».(١٠٩)

ويدرس فيلسوفنا في كتاب «طوق الحمامة»، حالة المحبين، مبينا ما ينبغي ان يكونوا عليه من صفات وأخلاق، حتى يكون الحب كريما، وقد استبعد الدكتور احسان عباس ـ أحد محققي الطوق ـ ان يكون للكتاب غايات أخلاقية، لأنه قائم ـ فيما يقول ـ على التجريب،(١١٠) والحقيقة ان اعتماد الكتاب على التجريب يؤكد صلته العميقة بحياة الانسان وسلوكه وأخلاقه، فكتابة ابن حزم

لم تكن اوصافاً جامدة، بل هي تقييم لهذا الذي يتحدث عنه، من منظور أخلاقي، وتمثل العناوين التي أعطاها لأبواب الكتاب صفاتٍ اخلاقية يجب على المحبين ان يلتزموا بها، فهي بمثابة تنظيم وتهذيب، لحالة ضعف ملازمة للانسان بما هو انسان، أما خاتمة الكتاب فدعوة أخلاقية صريحة، لتأسيس تجربة الحب على القيمة الخلقية حتى لا تتحول التجربة الى شقاء.(١١١)

هوامش الفصل الأول :

١ـ الحميدي، ابو عبدالله محمد بن فتوح الحميدي: جذوة المقتبس في ذكر ولاة الأندلس تحقيق محمد بن تاويت الطنجي، مكتب نشر الثقافة الاسلامية، القاهرة، تاريخ المقدمة ١٣٧١هـ سلسلة تراث الاسلام، ص ٢٩٠، وسيشار الى هذا المرجع هكذا : الحميدي جذورة القتبس. وقد ورد هذا الاسم في طوق الحمامة تحقيق حسن كامل الصيرفي، المكتبة التجارية الكبرى، مصر، ١٣٨٣هـ ـ ١٩٦٤م. ص٩٢. وسيشار اليه، ابن حزم طوق الحمامة.

٢ـ صاعد بن أحمد التغلبي الأندلسي: طبقات الأمم، تقديم محمد بحر العلوم، المكتبة الحيدرية النجف، ١٣٨٧هـ ـ ١٩٦٧م. ص ٩٨، وسيشار لهذا المصدر فيما بعد هكذا، صاعد : طبقات.

٣ـ صاعد : طبقات ص ٩٨.

٤ـ صاعد : طبقات. ص ١٠٠.

٥ـ الحميدي: جدوة المقتبس ص ٢٩١.

٦ـ من بين من ذكر هذا النسب : صاعد: طبقات. ص ٩٨، والحميدي: جذوة المقتبس ص ٢٩١. والذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد (ـ ٧٤٨هـ) : سير اعلام النبلاء، تحقيق شعيب الأرناؤوط، محمد نعيم العرقسوسي، مؤسسة الرسالة، بيروت ط١، ١٩٨٤، ص١٨٤. والمراكشي ابو محمد عبدالواحد. تاريخ الأندلس، او المعجب في تلخيص أخبار المغرب، الطبعة المصرية (١٣٢٤هـ) ص. ٣٠.

وابن حجر، شهاب الدين احمد العسقلاني (ـ ٨٥٢هـ) : لسان الميزان، مؤسسة الأعلمي ، بيروت ـ لبنان، ١٩٧١، ج ٤ ص ١٩٨، والضبي أحمد بن يحيى (ـ٥٩٩هـ) بغية الملتمس في تاريخ رجال الأندلس، دار الكاتب العربي ١٩٦٧م. ص٤١٥، وابن بشكوال، ابو القاسم خلف ابن عبدالواحد (ـ ٥٧٨هـ) كتاب الصلة، الدار المصرية للتأليف والنشر، ١٩٦٦م القسم الثاني ص٤١٥. وابن خلكان، شمس الدين بن محمد (ـ ٦٨١هـ) وفيات الأعيان، وأنباء أبناء الزمان، تحقق د. احسان

عباس، دار الثقافة بيروت، (١٩٧٠م) جـ٣ ص٣٢٥، وياقوت : معجم الأدباء، دار احياء التراث العربي جـ١٢ ص٢٣٥ _ ٢٣٦. وابن العماد الحنبلي (١٠٨٩هـ) : شذرات الذهب في اخبار من ذهب، دار احياء التراث العربي، بيروت جـ٣ ص٢٩٩. وابن تغري بردى، جمال الدين ابو المحاسن (_ ٨٧٤هـ) النجوم الزاهرة، طبعة مصورة عن طبعة دار الكتب جـ٥ ص٧٥. وابن كثير : البداية والنهاية، مكتبة المعارف، بيروت ط٥. ١٤٠٤هـ ١٩٨٤م. جـ١٢ ص٩١.

٧_ من هؤلاء : د. طه الحاجري في كتابه ابن حزم، صورة اندلسية، دار الفكر العربي، ص١٧ ود. عمر فروخ في كتاب :

A History of Muslim Philosophy, edited and introdused by M.M. Sharif. Otto, Harrassowitz, Weisbaden, Germany, 1963, Vol. 1. P. 280

٨_ ابو الحسن، علي بن بسام الشنتريني (_ ٥٤٢هـ) : الذخيرة في محاسن اهل الجزيرة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة ١٣٥٨هـ ١٩٣٩م. القسم الأول المجلد الأول ص١٤٢ _ ١٤٣.

٩_ ومن هؤلاء المستشرقين ايضا : غارسيا غومس. احناتس جولدزيهر في مقالة له في موسوعة الدين والأخلاق جـ٧، ودوزي، ذكره (د. زكريا ابراهيم : ابن حزم الأندلسي، الدار المصرية للتأليف والنشر، القاهرة، سلسلة أعلام العرب رقم ٥٦، ص ٢٩ _ ٣٠) وكارل بروكلمان : تاريخ الشعوب الاسلامية، ترجمة نبيه امين فارس، ومنير البعلبكي، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الخامسة (١٩٦٨هـ) ص٣١٣.

١٠_ د. الطاهر أحمد مكي : دراسات عن ابن حزم وكتابه طوق الحمامة. دار المعارف، القاهرة الطبعة الثالثة، ١٤٠١هـ _ ١٩٨١م. ص ١٤٤ _ ص ١٤٥.

١١_ المرجع السابق. ص ١٦٠.

١٢_ المرجع السابق، ص ١٦٥، وللمزيد من الاطلاع على آراء وحجج البرنس خاصة، انظر دراسة لالبرنس بعنوان «ابن حزم قمة اسبانية» من ص ١٣٩ _ ١٨٢.

13- Ahistory of Muslim Philosophy, ed, by sharif p. 280.

١٤_ هنري كوربان : تاريخ الفلسفة الاسلامية، ترجمة نصير مروة وحسين قبيسي،

منشورات عويدات ، بيروت، ط١٩٦٦م، ص٣٣٦.

١٥ــ زكريا ابراهيم : ابن حزم الأندلسي ص ٢٩.

16- Goldziher, (Ibn Hasm) in Encyclopedia of Religion and Ethics edited by James Hastings, New york. Charles Scribners, 1962 Vol. VII. p. 70.

١٧ــ د. عبدالحليم عويس : ابن حزم الأندلسي ص ٥٣.

١٨ــ ابن حزم الأندلسي : رسائل ابن حزم، تحقيق د. احسان عباس. المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ط١ (١٩٨٠) ج١ ص٤٠. وسيشار الى هذا المصدر هكذا : رسائل ابن حزم، والاشارة الى الطبعة الأولى للأجزاء الأربعة.

١٩ــ د. احسان عباس. تاريخ الأدب الأندلسي، عصر سيادة قرطبة، دار الثقافة بيروت ط١. ١٩٦٠م، ص٣٣١.

٢٠ــ المراكشي : المعجب، الطبعة المصرية (١٣٢٤هـ) ص٣٠.

٢١ــ ابن بسام. الذخيرة القسم الأول. المجلد الأول ص١٤٢.

٢٢ــ ابن حزم : طوق الحمامة، ص٥٠.

٢٣ــ المصدر السابق. ص ١٢٦.

٢٤ــ ابن حزم : طوق الحمامة ص ٥٠.

٢٥ــ ابن الجسور، هو ابو عمر احمد بن محمد يعرف بابن الجسور الأموي. محدث توفي سنة ٤٠١هـ انظر : الحميدي : جذوة المقتبس ص١٠٠.

٢٦ــ الحميدي : جذوة المقتبس ص ٣٠٨.

٢٧ــ هو الحسين بن علي الفاسي، ابو علي، من اهل العلم والفضل، كان يدرّس العلم للمثوبة، اثنى عليه ابن حزم، انظر : الحميدي : جذوة المقتبس ص ١٨١.

٢٨ــ ابن حزم : طوق الحمامة ص ١٢٦.

٢٩ــ الضبي : بغية الملتمس ص ٣٤٦، وابن بشكوال : الصلة، القسم الأول ص ٢٦٣.

٣٠ــ ابن وجه الجنة، هو يحيى بن عبدالله بن مسعود بن موسى بن وجه الجنة،

محدث توفي سنة ٤٠٢هـ انظر : الصلة ج٢. ص ٦٦٣، وسير أعلام النبلاء، ج١٧ ص٢٠٤.

٣١ـ ابن الفرضي، هو ابو الوليد عبدالله بن محمد بن يوسف الأزدي، كان حافظاً متقناً وعالما أديباً، توفي سنة ٤٠٠هـ انظر : جذوة المقتبس ص٢٣٧ ـ ٢٣٨ . الصلة ق ١ ص٢٥١.

٣٢ـ ابن عذارى المراكشي (ـ ٦٩٥هـ) : البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب، تحقيق اليفي بروفنسال، دار الثقافة، بيروت ج٣ ص٣٨. وانظر خبر ثورة الأمويين على العامريين ص٥٠ ـ ٧٤.

٣٣ـ محمد المهدي : هو محمد بن هشام بن عبدالجبار بن عبدالرحمن الناصر قام على هشام بن الحكم في جمادى الأولى سنة ٣٩٩هـ وبقي كذلك الى أن قام عليه في شوال ٣٩٩هـ هشام بن سليمان بن الناصر مع البربر وساندته العامة من أهل قرطبة، فانهزم البربر، وقام البربر عليه مرة ثانية مع سليمان بن الحكم المستعين بالله واستعانوا بالنصارى. وقتل مع واضح الصقلبي في ذي الحجة من سنة ٤٠٠هـ انظر جذوة المقتبس ص١٨ ـ ١٩ والبيان المُغرب ج ٣ ص ٥٠ وما بعدها.

٣٤ـ ابن حزم : طوق الحمامة، ص ١١١.

٣٥ـ المستعين بالله هو سليمان بن الحكم، ثار على المهدي محمد بن هشام في شوال سنة ٣٩٩هـ دخل قرطبة ثم خرج منها وأفسد في الأندلس كثيراً الى أن عاد الى قرطبة في شوال سنة ٤٠٣هـ وقتل سنة ٤٠٧هـ انظر جذوة المقبس، ص ١٩ـ٢٢. والبيان المغرب ج٣ ص ١١٨.

٣٦ـ المراكشي : المعجب، طبعة الجمالية، «١٩١٤م» ص٢٢ ـ ٢٤.

٣٧ـ ابن حزم : طوق الحمامة ص ٩٤.

٣٨ـ الرهوني، ابو محمد عبدالله بن يوسف بن نامي بن ابيض، كان صالحا مجوداً للقرآن ورعا في دينه. انظر الصلة لابن بشكوال القسم الأول ص ٢٧٠.

٣٩ـ هو ابو القاسم عبدالرحمن بن ابي يزيد المصري كان أديباً حافظاً للحديث، واسماء الرجال، والأخبار، خرج من الأندلس وقت وقوع الفتنة، ومات بمصر سنة

٤١٠هـ انظر الصلة ج٢ ص ٣٥٣. وعويس : ابن حزم.. ص ٦٧.

٤٠ـ هو مسعود بن سليمان بن مفلت ، فقيه عالم، زاهد، انظر جذوة المقتبس ص ٣٢٨.

٤١ـ محمد بن الحسن المذحجي المعروف بابن الكتاني، جامع للفنون العقلية والفلسفية وله مشاركة في الأدب : الجذوة ص ٤٦.

٤٢ـ حسان بن مالك بن ابي عبده الوزير، من الأئمة في اللغة والأدب. مدحه ابن حزم كثيراً توفي قبل العشرين واربعمائة، انظر الجذوة ص ١٨٣.

٤٣ـ ابن بشكوال : الصلة ج٢ ص ٦٦٣.

* انظر في شيوخ ابن حزم : معجم فقه ابن حزم الظاهري لمحمد الكتاني ، مطبعة جامعة دمشق ١٣٨٥هـ ١٩٦٦م المجلد الأول ص ٧٥م ـ ٧٨م، وابن حزم الأندلسي حياته وأدبه للدكتور عبدالكريم خليفة، دار العربية للطباعة، ومكتبة الأقصى بيروت / عمان ص ٩٦ ـ ١٠٣ عبدالحليم عويس ابن حزم : ص ٦٦ ـ ٦٩ والذهبي سير اعلام النبلاء ج١٨ ص ١٨٥.

٤٤ـ ابن حزم : طوق الحمامة ص ١١٦ ، ١١، ٩١. انظر في نكبات ابن حزم مقال مبروك العوادي : «ابن حزم الظاهري» مجلة الاصالة الجزائر، م٤/١٩٧٥) العدد ٢٥، وبخاصة ص ٢٩.

٤٥ـ ابن حزم : طوق الحمامة ص ١١٢.

٤٦ـ الحافظ ابن كثير : البداية والنهاية، ج١٢ ص ٩٢.

٤٧ـ المراكشي : المعجب طبعة الجمالية ص ٢٤، وابن حزم : طوق الحمامة ص ١١٨.

٤٨ـ ابن حزم : طوق الحمامة ص ١١٨.

٤٩ـ ابن حزم : طوق الحمامة ص ١١٨.

٥٠ـ ابن عذارى : البيان المغرب، ج٣ ص١٢٦.

٥١ـ المراكشي : المعجب ط. الجمالية ص ٢٩. ابن عذاري: البيان المغرب ج٣ ص١٢٤.

٥٢ـ ابن حزم الأندلسي: كتاب الأخلاق والسير، او رسالة مداواة النفوس وتهذيب الأخلاق والزهد في الرذائل، تحقيق ايفا رياض، ابسالا ـ السويد، ١٩٨٠م. ص ٢٦. سيشار اليه ابن حزم: الأخلاق والسير.

٥٣ـ المراكشي : المعجب (ط الجمالية) ص٣٠، والذخيرة في محاسن الجزيرة ق١ م١ ص ٣٥. والمستظهر هو عبدالرحمن بن هشام بن عبدالجبار بن عبدالرحمن الناصر انتخب خليفة سنة ٤١٤هـ، وقتل بعد ٤٧ يوماً. انظر جذوة المقتبس، ص ٢٤.

٥٤ـ المراكشي : المعجب ص ٣١، والذخيرة في محاسن أهل الجزيرة ق ١ م١ ص٣٦.

٥٥ـ المراكشي : المعجب (ط الجمالية) ص ٣١ ـ ٣٢.

٥٦ـ المصدر السابق ص ٣٣.

٥٧ـ ذكر ياقوت الحموي في معجم الأدباء ج١٢ ص ٢٣٧، ان ابن حزم وزر للمعتد بالله، ولا أجد لهذا سندا في التاريخ، يقول ابن بسام في الذخيرة : «وأحتاج حكم (أي حكم القزاز وزير المعتد) الى رجال يستعين بهم في تدبيره، فلم يهتد الا الى كل نغل دغل، وماجن سفيه، او سوقي رذل (ابن بسام : الذخيرة. القسم الثالث المجلد الأول ص ٥١٨ ـ ٥١٩ و(ابن عذاري البيان المغرب ج٣ ص ١٤٨).

والأوصاف التي ذكرها ابن بسام، وابن عذاري ، تحملنا على استبعاد عمل ابن حزم للمعتد بالله.

٥٨ـ مثال ما ذكره ابن عذاري ان العامة «دخلوا على رجل صالح فذبح في داره ونهبت ديار البربر وهتك حريمهم وسبي نساؤهم، وباعوهن في دار البنات وقتلوا النساء الحوامل، واستنزل (رجل) من داره فقتل وربط في رجله حبل وجُر به الى حفرة بجوار داره، فألقي فيها». انظر ابن عذاري، البيان المغرب ج٣ ص٨١.

٥٩ـ ابن عذاري، البيان المغرب، ج٣ ص١٠٦. انظر كذلك ص١٠٢.

٦٠ـ ابن حزم : الأخلاق والسير، ص ٢٧.

٦١ـ المصدر السابق ص. ٣.

٦٢ـ المراكشي : المعجب (ط. الجمالية) ص ٢٦. وابن بسام : الذخيرة ق١ م١ ص

.١٤٠

٦٣_ ابن حجر العسقلاني : لسان الميزان ج٤ ص٢٠٠.

٦٤_ ابن عذاري : البيان ، المغرب، ج٣ ص ٢٥٤.

٦٥_ محمد عبدالله عنان : «ابن حزم الفيلسوف الأندلسي الذي أرخ لمجتمع الطوائف»، مجلة العربي ١٩٦٤م العدد ٦٨ ص٨٤. وقال ابن حزم يصف الفقهاء «ولا يغرنكم الفساق المنتسبون الى الفقه، اللابسون جلود الضأن على قلوب السباع، المزينون لأهل الشر شرهم، والناصرون لهم على فسقهم». رسائل ابن حزم ج٣ ص١٧٣.

٦٦_ ابن عذاري : البيان، المغرب ج٣ ص١٠٣.

٦٧_ ابن عذاري : البيان، المغرب ج٣ ص١٠٣.

٦٨_ ابن حزم الأندلسي : رسائل ابن حزم الأندلسي، ج٣ ص ١٨٧.

٦٩_ الامام الذهبي، ابو عبدالله محمد (_٧٤٨هـ) كتاب تذكرة الحفاظ مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر اباد الدكن _ الهند ١٣٧٦هـ، ج٣ ص ١١٥٤.

٧٠_ ابن حزم، ابو محمد علي بن احمد الظاهري : الفصل في الملل والأهواء والنحل وبهامشه الملل والنحل للشهرستاني، دار المعرفة، بيروت، ١٤٠٣هـ ١٩٨٣م (٥ أجزاء) ج٤ ص ٢٠٨ وسيشار اليه هكذا : الفصل في الملل والنحل.

٧١_ المصدر السابق، ج٤ ص ٢١٣.

٧٢_ ابن حزم : الأحكام في اصول الأحكام تقديم د. احسان عباس، دار الآفاق الجديدة، بيروت ١٩٨٣م ط٢ (٨ اجزاء) ج٤ ص٢١٧ ، ٢١٩ _ سيشار اليه : الأحكام في أصول الأحكام.

٧٣_ انظر الذخيرة لابن بسام ق ١ م١. ص ١٤٢.

٧٤_ رسائل ابن حزم، التقريب لحد المنطق (١٩٨٣م) ط١ ج٤ ص٢٣١_٢٣٢. انظر المصدر نفسه ص ١٠٠ _ ١٠١.

٧٥_ الفصل في الملل والنحل ج١ ص٩٤.

76- Omar Faroukh in A History of Muslim Philosophy. by Sharif. P.

٧٧_ قال الحميدي عنه : «انه سمع ابا العباس ابن رشيق يقول : «كان الوزير ابو عمر بن حزم يقول : اني لأعجب ممن يلحن في مخاطبة، او يجيء بلفظة قلقة في مكاتبة، لأنه ينبغي له اذا شك في شيء، ان يتركه، ويطلب غيره، فالكلام اوسع من هذا». الحميدي : جذوة المقتبس ص١١٨.

٧٨_ قال الحميدي والضبّي عن ابن رشيق : انه كان «ينظر في أمور جهته التي كان فيها نظر العدل والسياسة ويشتغل بالفقه والحديث، ويجمع العلماء والصالحين ويؤثرهم». الحميدي : جذوة المقتبس ص ١١٥. وبغية الملتمس : ص ١٧٨.

٧٩_ رسائل ابن حزم _ رسالة التقريب لحد المنطق ج٤ ص٣٤٢.

٨٠_ المقري، أحمد بن محمد التلمساني : نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب. تحقيق د. احسان عباس، دار صادر، بيروت ١٣٨٨هـ _ ١٩٦٨م. ج٢ ص٨٣.

٨١_ قال ابن حزم بعد احراق كتبه :

فإن تحرقوا القرطاس لا تحرقوا الذي
تضمنه القرطاس بل هو في صدري
يسير معي حيث استقلت ركائبي
وينزل ان انزل ويدفن في قبري
دعوني من احراق رق وكاغد
وقولوا بعلم كي يرى الناس من يدري
والا فعودوا في المكاتب بدأة
فكم دون ما تبغون لله من ستر

ياقوت : معجم الأدباء ج١٢ ص ٢٥٢ _ ٢٥٣ . وابن بسام الذخيرة ق١ مـ١ ص ١٤٤.

والذهبي : سير أعلام النبلاء ج١٨ ص٢٠٥.

٨٢_ صاعد : طبقات ، ص ١٠٠.

٨٣_ ج. أ. هادفيلد : علم النفس والأخلاق. تحليل نفسي للخلق، ترجمة محمد

عبدالحميد ابو العزم مكتبة مصر ص ١٨.

٨٤_ ابن حزم : طوق الحمامة : ص ١٢٥.

٨٥_ المصدر السابق : ١٢٦.

٨٦_ ابن حزم : الأخلاق والسير ص ٣٤.

٨٧_ المصدر السابق : ص ٢٨.

٨٨_ ابن حزم : طوق الحمامة ص ١١٤ _ ١١٥.

٨٩_ ابن حزم : المصدر السابق ص ٨٢.

٩٠_ انظر : د. عبدالكريم خليفة، ابن حزم حياته وأدبه، ص ٧٥.

٩١_ ابن حزم : الأخلاق والسير ص ٢٨.

٩٢_ ابن العماد الحنبلي : شدرات الذهب، جـ ٣ ص ٢٩٩.

٩٣_ الحميدي : جذوة المقتبس، ص ٢٩١.

٩٤_ عبداللطيف شرارة : ابن حزم، رائد الفكر العلمي، ص ٢٩.

٩٥_ مبروك العوادي : ابن حزم الظاهري «مجلة الأصالة، ص ٣٧.

٩٦_ انظر : عبدالحليم عويس : ابن حزم ص ٨٨.

٩٧_ داوود بن علي بن خلف الأصفهاني، ولد سنة ٢٠٠هـ وتتلمذ على تلاميذ الشافعي، ثم انتقل الى القول بالظاهر، وهو مبتدعه. توفي في بغداد سنة ٢٧٠هـ.

٩٨_ سورة البقرة : الآية ٣١.

٩٩_ الأحكام في أصول الأحكام جـ٣ ص٤٢.

١٠٠_ قال ابن حزم : «وقد علم كل ذي عقل ان اللغات انما رتبها الله عز وجل ليقع بها البيان. واللغات ليست شيئاً غير الألفاظ المركبة على المعاني المبينة عن مسمياتها»، الأحكام في أصول الأحكام، جـ٣ ص ٣٩.

١٠١_ الأحكام في أصول الأحكام، جـ٣ ص ٤١.

١٠٢_ من هذه النقطة انطلق ابن حزم يحاكم الأديان والملل والنحل الأخرى، فبالدين كمقياس عام ناقش اليهودية والنصرانية، ورد عليهما، وبين ما فيهما من تناقض او غرائب، تصل الى درجة الأساطير كما في التوراة من أصل الأنهار الأربعة، او عدد

بني اسرائيل الخارجين من مصر، وبيّن ما في هذين الدينين من تناقض عقلي لا يقره العقل. ولا التاريخ، حيث اعتمد على نصوصهما، ورد ما يمكن الرد عليه، وبيّن أن القرآن قد جاء بالأصح، وبيّن ذلك، ومن هذه النقطة ناقش ابن النغريلة اليهودي حين هاجم القرآن مدعياً ان فيه تناقضاً. وقد أورد اعتراضاته ، وفندها وبين ما يقابلها في التوراة من أضاليل وأخطاء ، وتناقض، ولم ينس ان يعرض بالأمراء الذين أوصلوا مثل ابن النغريلة الى منصب الوزارة، وسياسة الناس.

* انظر تفاصيل رد ابن حزم على ابن النغريلة اليهودي : رسالة في الرد على ابن النغريلة اليهودي ضمن رسائل ابن حزم نشر د. احسان عباس، ج٣ ص ٣٩ ـ ص٧٠.

١٠٣ـ ابن بسام : الذخيرة ق ١م١ ص١٤٠.

١٠٤ـ صاعد : طبقات ص ٩٩.

١٠٥ـ اما طبعات كتاب الأخلاق فهي :

١ـ طبع على نفقة الشيخ مصطفى القباني بدمشق سنة ١٣٢٣هـ، مطبعة النيل.

٢ـ طبع بعناية محمد هاشم الكتبي سنة ١٣٢٤هـ

٣ـ طبع بعناية الشيخ عمر المحمصاني سنة ١٣٢٥هـ

٤ـ طبعة الحمالية مكتبة سوق عكاظ بمصر، ط١ سنة ١٣٣١هـ مع كلمات قاسم امين.

٥ـ نشرها د احسان عباس مع مجموعة رسائل ابن حزم، القاهرة ١٩٥٦م.

٦ـ نشرتها السيدة ندى توميش، بيروت ١٩٦١م. مع ترجمة فرنسية.

٧ـ رسالة الأخلاق ومداواة النفوس وتهذيب الأخلاق والزهد في الرذائل، القاهرة، دار الثقافة العربية للطباعة، ١٩٦٢م. سلسلة الثقافة الاسلامية.

٨ـ نشر احزاء كبير منها فؤاد أفرام البستاني بعنوان «الأخلاق والسير دروس ومنتخبات» ط١ ١٩٦٦م المطبعة الكاثوليكية.

٩ـ نشرتها دار الآفاق الجديدة ـ بيروت ١٩٧٨م.

١٠ـ نشرها د. ماجد فخري ضمن كتاب «الفكر الأخلاقي العربي» بيروت ١٩٧٨م وهي

مأخوذة عن تحقيق ندى توميش.

١١ـ نشرتها مؤسسة ناصر الثقافية ، بيروت سنة ١٩٧٩م.

١٢ـ نشرها الدكتور احسان عباس ثانية ضمن رسائل ابن حزم ج١ سنة ١٩٨٠م.

١٣ـ نشرتها ايفا رياض بعنوان «كتاب الأخلاق والسير، او رسالة في مداواة النفوس وتهذيب الأخلاق والزهد في الرذائل، طبع ابسالا ـ السويد سنة ١٩٨٠.

١٤ـ نشرها د. الطاهر أحمد مكي طبعة اولى سنة ١٩٨١م دار المعارف.

١٥ـ نشرتها دار الكتب العلمية بيروت، وذكر انها الطبعة الثانية سنة ١٩٨٥.

* للمزيد عن الكتاب من وروده في المصادر وترجمات الكتاب للغات أجنبية : راجع مقدمة د. الطاهر مكي لكتاب الأخلاق والسير، دار المعارف الطبعة الأولى (١٩٨١م) ص٤٤ ـ ٥٤ ومن صفحة ٦٥ ـ ٦٩.

١٠٦ـ رسائل ابن حزم ج٤ ص ٣١٨.

١٠٧ـ المصدر السابق ص ٣١٩.

١٠٨ـ مخطوط حوالي ٣٦ لوحة، تشستربتي رقم ٤٨٥٦.

١٠٩ـ رسائل ابن حزم : ج٢ ص ١٦ ـ ١٧ (المقدمة).

١١٠ـ د. احسان عباس : رسائل ابن حزم، ج ١ ص ٥٣.

١١١ـ للمزيد عن كتاب طوق الحمامة. انظر مقال ابي عبدالله بن عقيل «طوق الحمامة لأبي محمد بن حزم» مجلة العرب، ج٣ رمضان ١٣٨٨هـ ص٢٢٧ ـ ٢٤٢، و ج٨ ربيع الأول ١٣٨٩هـ ص ٧١٣ ـ ٧٢٣ السنة الثالثة. ورسائل ابن حزم ج١، المقدمة.

الفصل الثاني

النفس الانسانية، طبيعتها وقواها

اهتم ابن حزم بالنفس اهتماما واضحاً، لما تمثله من أهمية في التصور الكامل للانسان، باعتبارها مصدر أهم خصائص الانسان.

١ ـ أدلة وجود النفس

ناقش ابن حزم نظريات المنكرين لوجود النفس، كأبي بكر بن كيسان الأصم، الذي قال : «لا أعرف الا ما شاهدت»(١)، وقدم بين يديّ نقده أدلة متعددة هي :

أ ـ الدليل الشرعي :

يعتمد هذا الدليل على نص القرآن، حيث يوجه الخطاب الى الأفراد، فالمخاطبة باعتبارها توجيه موجود عاقل، تحتاج الى متخاطبين يتميزان بصفات أهمها : العقل، والتمييز، والوجود. قال تعالى : «ولو ترى اذ الظالمون في غمرات الموت والملائكة باسطوا أيديهم أخرجوا انفسكم اليوم».(٢) والآية خطاب للنفس حال خروجها من الجسد.

ويرى ابن حزم ان خطاب النفس سابق لما قد يقع في الظن من انه للجسد، وذلك ان الله خاطب الانسان، لحظة خلق آدم، ولم يكن لحظتئذ قد تكون من عناصره التي كانت مبددة لم تتجمع بعد. فالآية القرآنية، «واذ أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذرياتهم وأشهدهم على أنفسهم، الست بربكم قالوا بلى».(٣) لا يعقل ان يكون المخاطب بها المواد الطبيعية المهملة، بل نفس تتميز بصفات تؤهلها لمقام الادراك والرد.

ب ـ دليل التجرد :

حين يريد الانسان ان يصل بفكره المجرد الى غايات بعيدة، يحتاج الى أن ينقطع لما في داخله فقط، دون الاستعانة بأي شيء خارجي، فيبطل حواسه، ولا يعود يستخدمها، فلا يسمع، ولا يرى، ويهمل ما يكدر عليه صفاءه الذهني، فيصل بهذا التجرد الى حلول المسائل المستعصية، يقول ابن حزم : «اننا نرى المرء اذا أراد تصفية عقله، وتصحيح رأيه، أو فك مسألة عويصة، عكس ذهنه، وأفرد نفسه عن حواسها الجسدية، وترك استعمال الجسد جملة، وتبرأ منه حتى انه لا يرى مَنْ بحضرته، ولا يسمع ما يقال امامه، فحينئذ يكون رأيه وفكره، اصفى ما كان، فصح ان الفكر والذكر، ليس للجسد المتخلى عنه عند ارادتهما».(٤)

وهذا يشبه ما ذهب اليه ابن سينا في أحد ادلته على وجود النفس، حين قال :

«ان الانسان اذا كان مهتما في أمر من الأمور، فانه يستحضر ذاته، حتى انه يقول : اني فعلت كذا، او فعلت كذا، وفي مثل هذه يكون غافلا عن جميع أجزاء بدنه، المعلوم بالفعل غير ما هو مغفول عنه ، فذات الانسان مغايرة للبدن»(٥) كما يشبه دليل ابن حزم الدليل الذي سيقدمه ديكارت بعد قرون في التأملات.(٦)

جـ ـ دليل النائم :

يفقد الانسان بالنوم اتصاله بهذا العالم، فلا يسمع، ولا يرى، أو يقوم بأي فعل من الأفعال التي يمارسها حال يقظته، لأن النوم حالة مضادة للصحو، لكن النائم يرى اشياء كثيرة تتحقق بعد اليقظة، في

زمن يطول او يقصر كأن يرى، ويسمع، ويتكلم او يتذكر «والجسد (باق) كجسد الميت»(٧) وبذلك فالرؤية والكلام والتذكر (موجودة وان يكن) قد بطل عمل بصره الجسدي، وعمل اذنيه الجسدي، وعمل ذوقه الجسدي، وكلام لسانه الجسدي، وصح يقينا ان العقل المبصر، السامع، المتكلم، الحساس ، الذائق هو شيء غير الجسد فصح انه المسمى نفسا.(٨)

لقد اشار ابن سينا الى اثبات وجود النفس عن طريق ادراك الانسان لذاته في جميع الحالات التي يكون عليها، حتى وهو نائم، أو هو سكران، فانه يعرف ذاته ، وهذه المعرفة منبثة من مصدر معتمد على ذاته بلا وسط ينتقل فيه، من مساعدة الحواس، فحتى الانسلاخ عن الحواس يبقى معرفة الانسان ان ذاته موجودة.(٩)

د ـ الدليل المنطقي :

لكل معلول علة، يصدر عنها ويكون من طبيعتها، ومعلوم ان الأفعال الصادرة عن الجسم، تعتمد على قيام اعضاء الحس بعملها. ومن هنا يستطيع الانسان ان يرى الألوان وان يسمع الأصوات، وان يلمس الاجرام، وكل هذه الأفعال لا بد وأن تكون صادرة عن جِرْم.

غير ان الجسم عاجز عن تمثل الأفعال المعنوية لتنافيها مع طبيعته، ومن ثم فإن من غير الممكن ان يكون سببا لحدوثها، فالصفات الخلقية، من الحلم والصبر، والحسد والعقل، والطيش، والخرق، والنزق، والعلم والبلادة كل هذه ليست لشيء من اعضاء الجسد... (انما) هو كله للنفس المدبرة(١٠) اذ «الأخلاق محمولة في النفس».(١١)

لقد ذكر ابن سينا ان لاعضاء الحس وظائف مخصوصة بها،

فالعين ترى، واليد تلمس، والرجل تمشي وليس هناك جزء من البدن جامع لكل هذه الادراكات والأفعال، لأنه لا ابصار في الأذن، ولاسماع في العين، ولامشي في اليد، ومع ذلك. فان في الانسان شيئا جامعا لجميع الادراكات والأفاعيل.. فاذن الانسان الذي يشير الى نفسه «بأنا» مغاير لجملة أجزاء البدن فهو شيء وراء البدن.(١٢) وهو النفس الانسانية، المغايرة لهذه الجثة.

هـ ـ دليل الحياة :

ان قدرة الانسان تكون عظيمة في حال صحته، وسيره الطبيعي، ويقترن العمل باليقظة، لكن ما نلاحظه أن معظم فعاليات الجسم تتوقف لحظة النوم. وتبطل نهائيا لحظة الموت. ولو كان الفعل للجسد، لكان فعله متماديا، وحياته متصلة في حال نومه وموته، ونحن نرى الجسد، حينئذ سالما لم ينتقص منه شيء من اعضائه، وقد بطلت افعاله كلها جملة، فصح ان العقل والتمييز، انما كان لغير الجسد، وهو النفس المفارقة.(١٣) لهذا الجسد وبالتالي فلما كانت النفس في الجسد، كانت الأفعال قائمة، وبذهاب النفس توقفت هذه الأفعال مع بقاء الجسد كما كان عليه سابقا، فندرك أن النفس هي صاحبة هذه الأفعال.

و ـ دليل العوارض الطبيعية والطوارئ والوجدانية :

يشبه هذا الدليل بعض ما سبق من جهة تركيزه على أن اثبات عجز الجسد، يثبت الفعل للنفس، ان التغيير يلحق بالجسم لخضوعه لعمليتي البناء والهدم، فترى الانسان الهرم والمريض كيف

يضعف جسدهما، وتفسد بنيتهما، وتتغير القوة التي كانت تميزهما، لكنهما مع ذلك يظلان انسانين قادرين على النطق والحكمة، والأفعال المعنوية، وما دام الجسد قد لحقه التغيير، والنقصان، مما لم يطرأ على الأفعال الادراكية والذهنية، والنفسية، فإن الجسد لا يكون علّة لهذه الأفعال، التي تكون من فعل النفس، يقول ابن حزم: «ومنها ما يرى من بعض المحصرين، ممن قد ضعف جسده، وفسدت بنيته، وتراه حينئذ أحدّ ما كان ذهنا، واصح ما كان تمييزاً، وافضل طبيعة، وابعد عن كل لغو، وانطق بكل حكمة، وأصحهم نظراً، وجسده حينئذ في غاية الفساد، وبطلان القوى، فصح ان المدرك للأمور المدبر للجسد الفعال، المميز، الحي، هو شيء غير الجسد، وهو الذي يسمى نفسا».(١٤)

يدعو ابن سينا المرء الى تأمل ذاته، ليكتشف ان نفسه هي التي رافقته طوال عمره، في حين ان جسمه قد تغير وتبدل. يقول : «تأمل ايها العاقل في انك اليوم في نفسك، هو الذي كان موجودا جميع عمرك، حتى انك تتذكر كثيرا مما جرى من أحوالك فأنت اذن ثابت مستمر، لا شك في ذلك، وبدنك واجزاؤه ليس ثابتاً مستمرا، بل هو ابدا في التحلل والانتقاص، ولهذا يحتاج الانسان الى الغذاء، بدل ما تحلل من بدنه، فان البدن حار رطب، والحار اذا اثر في الرطب، تحلل جوهر الرطب حتى فني بكلتيه كما لو يوقد عليه النار دائما، فانه يتحلل الى أن لا يبقى منه شيء، ولهذا لو حبس عن الانسان الغذاء مدة قليلة، نزل وانتقص قريب من ربع بدنه، فتعلم نفسك ان في مدة عشرين سنة، لم يبق شيء من أجزاء بدنك ، وانت تعلم بقاء بدنك في هذه المدة، بل جميع عمرك، فذاتك مغايرة لهذا البدن، وأجزائه الظاهرة، والباطنة».(١٥)

ويبين ان التعقل أمر لادخل للبدن فيه، ويستدل على ذلك بأن

البدن تأخذ أجزاؤه كلها تضعف قواها، بعد منتهى النشوء والوقوف، وذلك دون الأربعين او عند الأربعين، وهذه القوة انما تقوى بعد ذلك في أكثر الأمر، لو كانت من القوى البدنية لكان يجب دائماً في كل حال ان تضعف حينئذ، لكن ليس يجب ذلك ألا في أحوال وموافاة عوائق دون جميع الأحوال، فليست اذن من القوى البدنية.(١٦)

اما ابن حزم، فقد بين أثر الأفعال الوجدانية، حيث تعرض للمرء عوارض نفسية، تقعده عن القيام بعمل ما، او تزيد من نشاطه واقباله على القيام بفعل اخر، مع أن الجسد من حيث قوته وصحته ونشاطه، لم يطرأ عليه تغيير يذكر، ويتبين بهذا ان النفس هي صاحبة الارادة والنزوع، في القيام بالأفعال السلوكية، يقول ابن حزم : «ترى المريد يريد بعض الأمور بنشاط، فاذا اعترضه عارض ما كسل، والجسم بحسبه كما كان لم يتغير منه شيء، فعلمنا ان ههنا مريدا للأشياء غير الجسد».(١٧)

٢ ـ طبيعة النفس وصفاتها

انتقل ابن حزم من اثبات وجود النفس، الى بيان طبيعتها وصفاتها، فرأى أن ان النفس هي الجزء الأساسي في الانسان، ومن هنا فقد رفض ان تكون عرضا من الأعراض اللاحقة للنفس كما قال جعفر بن حرب من المعتزلة.(١٨) أو أن تكون النفس هي النسيم الداخل والخارج بالتنفس، وهو ما قال به اتباع المدرسة الذرية، الذين قرروا ان النفس «مادية مؤلفة من أدق الذرات واسرعها حركة، فذرات النفس لطيفة مستديرة نارية، وهذه الذرات منتشرة في الهواء، تندفع الى الأجسام بالتنفس، فتسري في البدن كله وتتجدد في

كل آن))(١٩). ((ولهذا السبب يجعلون التنفس الصفة الجوهرية للحياة)).(٢٠)

النفس عند ابن حزم ليست جوهراً روحيا على التفرد(٢١) اذ قال ارسطو: إن النفس بالضرورة جوهر، بمعنى انها صورة جسم طبيعي ذي حياة بالقوة(٢٢) فهي ليست الجسم لأن الجسم يتصف بكونه حامل وهيولي.(٢٣)

كما رفض ابن حزم تعريف جالينوس للنفس بأنها مزيج من العناصر الأربعة المركب منها الجسم لاختلاف ماهية، وطبائع هذه الاخلاط، عن ماهية النفس، فمن المستحيل ان يصدر عن الضد ما هو مغاير له في كل شيء، لأن العناصر الأربعة التي منها تركب الجسد وهي التراب، والماء، والهواء، والنار.. كلها موات بطبيعتها، ومن الباطل الممتنع، والمحال الذي لا يجوز البتة، ان يجتمع موات وموات، وموات وموات، فيقوم منها حي، وكذلك محال ان تجتمع بوارد فيقوم منها حار، أو حار فتجتمع منها بارد، أو حي وحي فيقوم منها موات، فبطل ان تكون مزاجا.(٢٤)

لم يقبل ابن حزم الرأي القائل بأن النفس صورة بالمفهوم الأرسطي لأن الصورة نوعان : الأول : صورة لا غنى للجسم عنها، ترافقه في كل حالاته، سواء بالتشكيل او التخليط او عدمهما، وهي الصورة الكلية، فنحن لا نستطيع ان نتصور ((مادة الخشب)) بدون الصورة الكلية، حتى حال عدم تشكلها بأي شكل معهود، ولو لم تكن من الصور المتعارف عليها، فهي في ذاتها تحتاج الى صورة لاعطائها كينونتها، فهي لا تفارق الجوهر البتة، ولا توجد دونها، ولا تتوهم الجواهر عارية عنها(٢٥) والثاني : صورة التشكيل اللاحقة للجوهر كأن تصبح قطعة الخشب كرسيا، او طاولة، فصورتها المتعاقبة على جوهر الخشب، انتقلت عن صورة الخشب الى صورة الطاولة او

غيرها. فثبت ان الصورة عرضٌ لأنها تتعاقب انواعه وأشخاصه على الجواهر، كانتقال الشيء عن تثليث الى تربيع او نحو ذلك.(٢٦)

وبعد ان بين ابن حزم ان النفس لا يمكن ان تكون عرضا او مزاجا او جوهرا «روحياً ذهب الى انها : جسم طويل، عريض، عميق، ذات مكان، عاقلة.. مميزة، مصرفة للجسد.(٢٧) ويقول ابن حزم إن النفس جوهر موجود ولا يوجد في الوجود الا الخالق وخلقه، وانه ليس الا جوهراً حاملا لأعراضه، او اعراضاً محمولة في الجوهر، لا سبيل الى تعدي احدهما عن الآخر، فكل جوهر جسم، وكل جسم جوهر، وهما اسمان معناهما واحد.(٢٨) فالنفس جوهر مادي.

أدلة جسمية النفس :

استدل ابن حزم على جسمية النفس بأدلة عقلية وشرعية :

الدليل الأول : انقسام النفس الانسانية على الأفراد :

إن الانقسام من صفات الأجسام، لا من صفات الأرواح، او الجواهر الروحية، والقول بأن النفس جوهر روحي يعني عدم انقسام هذا الجوهر، وبالتالي توزعه على الأفراد توزعاً واحداً فتكون نفس المحب هي نفس المبغض، وهي نفس المحبوب، و.... تكون نفس الفاسق الجاهل هي نفس الفاضل الحكيم.. وهذا حمق لا خفاء فيه فصح أنها نفوس كثيرة متغايرة الأماكن، مختلفة الصفات حاملة لأعراضها فصح أنها جسم بيقين.(٢٩)

ومما يؤكد انقسام النفوس عند ابن حزم قوله في تعريفه للحب :

الذي اذهب اليه انه اتصال بين أجزاء النفوس المقسومة، في هذه الخليقة، في أصل عنصرها الرفيع.(٣٠)

لكن القول بالانقسام يثير اعتراضا خلاصته : هل الانقسام الذي يتحدث عنه الفيلسوف هو انقسام جسم مركب، أم انقسام جسم بسيط..؟ لقد نفى ابن حزم ان تكون النفس مركبة من العناصر، فهي جسم بسيط يتسم بالتجانس والوحدة، لكن النفس متكثرة، بمعنى انها تحتوي على أجزاء كثيرة وكل جزء منها يسمى نفسا(٣١) انها تشبه الماء. فكل الماء ماء، وكل جزء من الماء ماء(٣٢) وبهذا لا تشبه النفس الجسم في تركيبها، لأن الجسم الانساني يسمى جسماً كله، ولا يسمى بعضه جسما، فالعين ليست جسما كذلك اليد، ويرجع هذا الى اختلاف هذه الأعضاء بعضها عن بعض، وعدم قيام اي جزء بذاته بعيدا عن الكل.

ان للقول بانقسام النفس الى نفوس فردية مدلولاً اخلاقيا، فالانسان يؤدي افعالا خاصة به، ويتحمل بالتالي نتيجة هذه الأفعال، اما في حالة القول بالنفس الكلية، فسوف يُعَد مسؤولا عن افعال لا دخل له فيها.

الدليل الثاني : دليل صفات النفس :

من صفات النفس العلم، ولو كانت النفس غير منقسمة لكان ما يعلمه اي فرد شيئا، يعلمه الآخرون ايضا، لأن نفوسهم واحدة عندئذ، متصلة الذات لكن هذا القول غير صحيح، لأن الناس يتفاضلون بعلمهم ومعرفتهم، وصفاتهم الفردية المكتسبة، ويعود هذا الى تميز كل فرد بنفسه الخاصة به، والتي تسعى بقواها الخاصة الى مزيد من العلم، فالنفس مقسومة بين الافراد، ولكل فرد نفس خاصة به.

لقد ذهب الغزالي الى القول بأن النفس الانسانية متكثرة في الأبدان، وليست واحدة فـ«إن معلوم زيد ليس معلوم عمرو، ولو كان نفسا للشيء لما كان الشيء معلوما للنفس ومجهولا بعينه لنفس أخرى، اذ يكون الشيء معلوماً للنفس الواحدة، مجهولا لها وذلك محال».(٣٣)

الدليل الثالث : دليل المكان :

إن الموجودات جميعها في مكان، والنفس من حيث المبدأ، إما أن تكون داخل المكان الذي هو حيز الفلك، او خارجه، فاذا كانت داخله فهي إما حاملة، او محمولة، وحتى لو كانت حاملة، فيجب ان تكون ضمن نطاق هذا الفلك، وان كانت محمولة كذلك فالفلك مكان لحاملها.(٣٤) فثبت انها في مكان، واما اذا كانت خارج الفلك فهي كذلك، إما حاملة، او محمولة، وليس في مكان، ولكن البرهان قام على تناهي جرم العالم، فليس وراء النهاية شيء ولو كان وراءها شيء لم تكن نهاية، فوجب ضرورة انه ليس خارج الفلك ـ الذي هو نهاية العالم ـ شيء لاخلاء ولا ملاء(٣٥). كونها حاملة او محمولة دليل آخر على جسميتها. والنفس هي الحاملة لصفاتها من الفضائل والرذائل والمعرفة والجهل، والحامل ذو مكان، فالنفس ذات مكان، وذو المكان ذو اقطار، وذو الأقطار جسم فذو المكان جسم، والنفس ذات مكان فالنفس جسم.(٣٦)

ولكن لماذا نفترض النفس حاملة لا محمولة..؟ يقول ابن حزم: إن «العالم كله محدود معروف، أجسام وأعراض، ولا مزيد. فمن ادعى ان ههنا جوهراً ليس جسماً ولا عرضاً فقد ادعى ما لا دليل عليه البتة، ولا يتشكل في العقل، ولا يمكن توهمه».(٣٧) ولما كانت

النفس جوهرا، وليست بعرض فهي في مكان، حاملة، وليست محمولة.

الدليل الرابع : دليل التركيب :

لا تخلو النفس «من أن تكون تحت جنس، أولا تحت جنس، فهي خارجة من المقولات العشر».(٣٨) وليست كذلك، فهي واقعة تحت جنس المقولات العشر، ووقوعها تحت الجنس يستتبع سؤالا : هل له طبيعة، أم لا طبيعة له..؟(٣٩) والجواب : لا بد من طبيعة له، لأن كل ما تحت جنس المقولات يأخذ من هذا الجنس صفاته، وكل ما له طبيعة فقد حصرته الطبيعة، وما حصرته الطبيعة، فهو ذو نهاية ومحدود، وكل ذي نهاية فهو إما حامل او محمول، والنفس بلا شك حاملة، لاعراضها، من الأضداد كالعلم، والجهل، والذكاء، والبلادة.. وكل حامل فهو ذو مكان، وكل ذي مكان فهو جسم، فالنفس ضرورة جسم.(٤٠) وبوقوع النفس تحت جنس المقولات تصبح نوعا لهذا الجنس ولكونها نوعا لهذا الجنس فهي مركبة من نوعية الجنس الحامل له ومن فصله الخاص به، المميز له من سائر الأنواع الواقعة معه تحت جنس واحد.(٤١) فيكون بالتالي موضوع ومحمول : موضوع من جنسه القابل لصورته، وصورة غيره، وله محمول، وهي صورته التي خصته دون غيره، فهو ذو موضوع ومحمول، فهو مركب، والنفس نوع للجوهر، فهي مركبة من موضوع ومحمول، وهي قائمة بنفسها، فهي جسم.(٤٢)

الدليل الخامس : الدليل الشرعي :

هذا الدليل مستمد من النص القرآني، والسنة، واجماع الأئمة،

وقد أورده ابن حزم حين بيّن أن المخاطبة في الآيات والأحاديث موجهة الى النفس، يقول الله تعالى : «كل امرئ بما كسب رهين»(٤٣).. (يعني) ان النفس هي الفعّالة الكاسية المجزية، المخطئة(٤٤) اذ النفس، هي الحاملة للأعراض محل المخاطبة، والحمل يحتاج الى حامل، والحامل في مكان فهو جسم.

يقول ابن حزم : «وقد تقصينا.. كل ما شغبوا به في ان النفس ليست جسما، واثبات انها جسم، محدث، مخلوق، معاقب، ومثاب، مأمور منهي».(٤٥) وقد اعترض القائلون بغير جسمية النفس، على جسميتها ورد ابن حزم عليهم، وردوده لا تتعدى أفكار الاثبات.

إن هناك فلاسفة قالوا إن النفس جسم، فديمقريطس ورث عن لوقيبوس التصور العام بأن النفس اي المبدأ الحيوي جسمية(٤٥) ويقرر ابيقور ان النفس جسم.(٤٧)

تتفق النظريات السابقة مع التصور العام لفلسفة الطبيعة عند الرواقيين، الذين يرون الطبيعة قائمة على مبدأين : المبدأ الفاعل، والمبدأ المنفعل.. ولا يكون الشيء.. حقيقيا الا اذا كان له قوة فاعلة، او قوة منفعلة.(٤٨) وينتج عن هذا عندهم انه لا قدرة على الفعل، ولا قابلية للانفعال الا للأجسام.. (وان).. الشيء لا يكون حقيقيا ما لم يكن جسمانيا، فكل علة عندهم جسم من الأجسام، وكل حقيقة هي جسمانية، ولا وجود الا للجسم(٤٩) وصرحوا بأن النفس الانسانية جسم.(٥٠)

اما المسلمون، وبخاصة المعتزلة فقد قال بعضهم بجسمية النفس، ومن أبرز هؤلاء، النظّام، الذي قرر أن الروح.. جسم لطيف مداخل لهذا الجسم الكثيف.(٥١) وذهب ابو علي الجبائي، الى ان الروح جسم، وانها غير الحياة، والحياة عرَض(٥٢) والى هذا ذهب ايضا ابن

قيم الجوزية في كتابه «الروح»، حيث عرفها بأنها جسم طويل، عريض، عميق، ذات مكان، جثة متحيزة، مصرفة للجسد.(٥٣)

صفات النفس :

هناك صفات متعلقة بالطبيعة الجسمية للنفس، وناتجة عن تعريفها، ومن بين هذه الصفات «الثقل» أي ان النفس اذا كانت جسما، فاضافتها الى الجسم زيادة وزن لجرم الجسم. لكن ابن حزم يبين ان صفة الجسم، لا تستدعي الثقل، الا اذا كان الجسم أرضيا، أي يطلب السُفْلَ لصفة الجرمية فيه. والنفس ليست أرضية، بل هي جسم علوي، فلكي، أخف من الهواء، واطلب للعلو، فهي تخفف الجسد، اذا كانت فيه(٥٤) ويتبين ذلك من فحص حال الانسان الميت، ففي لحظة اتصال النفس بالجسد يكون أخف منه، حين يكون ميتا، ويضرب ابن حزم الأمثلة لذلك : فلو نفخ الانسان جلدا.. حتى يمتلئ ريحا، ثم وزنته انه لا يزيد في وزنه على مقداره ـ اذا كان فارغا ـ شيئا أصلا، بل تجد ذلك يرفع الجسم الثقيل، ويخففه.(٥٥)

ومن صفات النفس، ان الحواس لا تدركها لاختلاف ماهيتها عن ماهية الجسم المادي، وقد استدل ابن حزم على عجز الحواس عن ذلك رغم جسمية النفس، بأن الحواس لا تدرك الاما طبعت على ان تدركه. فكل حاسة ارتبطت بنوع معين من المحسوسات لادراكه، فالعين ترى الأجسام التي لها الألوان، ولكنها لا ترى الصوت، وحاسة اللمس تدرك الاجرام، ولا تدرك الروائح والنفس عادمة لذلك، بل هي (جامعة) المدركات.. فهي حاسة لا محسوسة، وسائر الأجسام والأعراض، محسوسة لا حساسة أصلا.(٥٦)

الأجسام، كما نعرفها متحركة، فهل النفس متحركة ايضا..؟ ان لهذه الصفة وجهين : فالنفس إما أن تكون ذات قابلية للحركة، وتتحرك او تكون ذات دافع للحركة، فتتحرك ويرى ابن حزم ان حركة النفس هي من النوع الثاني، وأن حركة الأجسام المادية، هي من النوع الأول، لأن «النفس هي المتحركة باختيارها، المحركة لسائر الأجسام، وهي مؤثرة فيها».(٥٧)

لقد اعتبر افلاطون الحركة من أهم صفات النفس. يقول : ان ما يحرك نفسه، ليس شيئا آخر سوى النفس، ويترتب على هذا بالضرورة، ان تكون النفس غير حادثة.(٥٨)

الحركة كما هو معلوم نوعان : ضرورية واختيارية، والاختيارية فعل النفوس المختارة في نقلها ، من مكان الى مكان، فهي غير جارية على رتبة واحدة، لكن الى كل جهة.(٥٩) اي انها صاحبة القدرة الذاتية على الحركة.

والنفس بصفتها حية نامية، مفارقة لجسدها.(٦٠) فهي التي تحرك الأجسام، باختيارها والمختار لا يكون مضطراً في حال اختياره.(٦١)

لا ينفي ابن حزم من جهة أخرى، القول بأن الحركة مضافة الى الله، اما كيف تكون النفس مختارة بذاتها للحركة من جهة، وعائدة في حصولها الى الله من جهة أخرى، فان ابن حزم، لا يرى تعارضاً في هذا كله، ويبين ان فعل الحركة لله من جهة الخلق، اختيارية من قبل النفس التي اختارت الفعل وقامت به، على سبيل الاستطاعة، ولا تتحرك النفس بالارادة الا عند حصول الداعي لذلك، ولا معنى للداعي الا الشعور، بخير يرغب في حصوله، او شر يرغب في دفعه، وهذا يقتضي ان يكون المتحرك بالارادة هو بعينه حاساً مدركا للخير والشر : والنفس مهيئة لذلك، بما لها من القدرة على التمييز، والادراك، وقوة التمييز للكيفيات، والاتجاه اليها، محكومة

من داخل النفس وخارجها. اما من الداخل فبسيطرة احدى القوى على القوى الأخرى، واما من خارج فبأن تكون النفس الحساسة، مدركة ومدربة من قبل الحواس المؤدية اليها. فـ«الحواس الى النفس كالأبواب والأزقة، والمنافذ والطرق».(٦٢)

صفات النفس متكاملة، فالنفس المتحركة بالاختيار يجب ان تتمتع بصفات تؤهلها لفعلها، والا صارت حركتها الارادية حركة خارجية وليست كيفية ذاتية، ان الصفات اللاحقة للنفس من ادراك واحساس والتذاذ، وخفة، وقابلية وتصديق تصير ذات قيمة في حالة استطاعة النفس ان تقرر بذاتها ما تسعى اليه، وما لا تسعى اليه، وابن حزم متيقن من وجود هذه الصفات للنفس، يقول : «أطلت الفكر في نفسي بعد تيقني انها المدبرة للجسد الحاسة، الحية، العاقلة، المميزة، العالمة...».(٦٣)

علاقة النفس بالجسم :

يستدعي الحديث عن النفس بيان العلاقة بينها وبين الجسم الحالة فيه. ويقول ابن حزم إن العلاقة لا تزيد عن ان تكون واحدة من ثلاث : «إما أن تكون مجللة لجميع الجسد، من خارج، كالثوب، وإما أن تكون متخللة بجميعه من داخل ، كالماء في المدرة، وإما أن تكون في مكان واحد من الجسد، وهو القلب، او الدماغ، وتكون قواها منبثة في جميع الجسد.(٦٤)

وتتمثل فائدة ارتباط النفس بالجسم في أنها تكسب عن طريقه القدرة على القيام بالأفعال، ولا يأتي لها بغير اتصالها بالبدن، ومن هنا كان الثواب والعقاب للنفس على هذه المرحلة.(٦٥)

٣ـ وحدة النفس وقواها :

واضح مما سبق أن النفس الانسانية - عند ابن حزم ــ قابلة للانقسام باعتبارها جسماً، ومن ثم يبرز سؤال حول ما اذا كانت النفس واحدة أم متكثرة، نتيجة ما يصدر عنها من أفعال متباينة..؟

ينفي ابن حزم ان تكون النفس متكثرة في الفرد الانساني، ويقول إن للنفس قوى مختلفة، وهي ما يعطي الانسان صفاته المختلفة، فسيطرة احدى القوى تجعل من الانسان، متصفاً بصفات تميل به الى أحد الأنواع العامة في الكائنات الحية، فمن «فعل الشر (فهو) متشبه بالشياطين، وطالب الصيت والغلبة متشبه بالسباع(٦٦) وطالب اللذات، متشبهة بالبهائم»(٦٧) وأما مَنْ يفعل الخير فهو «متشبه بالملائكة»،(٦٨).

ان تحقيق التوازن والانسجام بين القوى المختلفة في النفس الواحدة، أمر ضروري، لأن كل قوة مرتبطة باحدى حاجات الانسان، فغلبة احداها تعبر عن الانحراف صوب حاجة، الأمر الذي يؤدي الى زوال التوازن الخلقي.

لقد سبق لأفلاطون ــ فيما يتعلق بالانسجام بين القوى النفسية ــ ان قال : بأن فضيلة الاعتدال تعتمد على كون أحد جزئي النفس افضل من الآخر. فاذا ما اخضع الجزء الأفضل الجزء الأقل فضيلة وجد ما سمي بـ«سيطرة المرء على ذاته» لأنه «انسجام واتفاق من الفضائل». أما اذا «قهرت قوة الجزء الفاسد الجزء الفاضل، فعندئذ يقال عن مثل هذا الشخص إنه عبد ذاته، وانه لا يعرف الاعتدال».(٦٩).

أما أهم القوى النفسية في نظر ابن حزم فهي:

١ـ قوة الغضب والشهوة :

هذه القوة هي التي تحول بين الانسان وبين اتيان الفضائل، فالغضب والشهوة «يزينان لها الجور، ويعميانها عن طريق الرشد».(٧٠) اذ هما الجانب الحيواني في النفس الانسانية، يعلق ابن حزم على الحديث النبوي «لا تغضب(٧١) واحب لأخيك ما تحب لنفسك» بقوله : إن «في نهيه عن الغضب، ردع للنفس ذات القوة الغضبية عن هواها، وفي أمره.. بأن يحب المرء لغيره ما يحب لنفسه، ردع للنفس عن القوة الشهوانية».(٧٢)

تشكل هذه القوة تحديا حقيقياً لكل القوى العاقلة في الانسان، لأنها قد تسيطر على غيرها من القوى العاقلة، والمميزة، لا سيما وإن أفعالها مصحوبة باللذة التي هي استشعار الراحة الداخلية من حصول فعل هذه القوة.

ان اول من بيّن ان للنفس قوى ثلاثا هو افلاطون، حيث فرق بين الحاجات المختلفة للنفس، ورفض ان تكون الأفعال كلها عائدة لقوة واحدة فحسب، وقال بأن للمعرفة في النفس مبدأ معيناً تكتسب به، وللغضب مبدءا آخر، وللذة مبدءا ثالثا(٧٣) اما مبدأ اللذة فهو قوة الشهوة، وهي قوة غير عاقلة، ويرتبط بها الحب، والجوع، والعطش. وتتعرض «لكل الانفعالات».(٧٤)

٢ـ قوة الجهل :

ترتبط هذه القوة بالغضب، وسوء التمييز، وتدعو لأن «يطمس عليها (أي على النفس) الطريق ويساوي بين السبل، فتبقى النفس في حيرة تتردد، وفي ريب تتلدد، ويهجم بها على أحد الطرق المجافية

للحق المُنْكبة عن الصواب، تهوراً واقداماً، او جبناً او احجاماً، او ألفاً وسوء اختيار(٧٥) فهي تسقط كل المعايير، او تساوي بينها الأمر الذي يؤدي الى عدم التفرقة بين الخير والشر، أو الطاعة والمعصية مما يؤدي الى اسقاط التكليف، وابطال التمييز الانساني.

٣ـ قوة العدل :

هي القوة التي يتحقق بها انسجام القوى النفسية المختلفة، وهي التي تحسن للنفس، وترغبها في «الانصاف وتحبب اليها موافقة الحق»(٧٦) وتدعوها الى وضع الأشياء في مكانها الصحيح. واقامة حقوق الأفراد بين أنفسهم، ذلك ان النفس تكره الظلم احياناً، وتزدريه. وبالتالي فهذه القوة ميزان داخلي، يضبط النفس لئلا تجنح الى أحد الأطراف المتباعدة، من الانحراف عن الحق والعدل.

٤ـ قوة الفهم :

يدرك الانسان نتيجة كثرة أفعال القوى النفسية، وعدم سيطرته على هذه القوى، أن هناك مشكلات كثيرة، وان الحق ربما يغيب عنه واذا كانت النفس لا تحتوي على قوة تدرك بها «الحق من قريب وتنير لها في ظلمات المشكلات، فترى الصواب ظاهراً جلياً.(٧٧) فانها تضل، ولا تصل الى الصواب، لأن قوة الفهم مرتبطة بقوة العقل وهذه القوة مرتبطة «بالفهم عن الله تعالى لأمره».(٧٨) ومرتبطة بالفهم عما يحصل من تنافس القوى بعضها مع بعض، لأنها احدى القوى النفسية التي تمهد الطريق للعقل، حتى يصل الى حقائق الأمور.

لقد سبق للمحاسبي ان قال : إن العرب «إنما سمت الفهم عقلا، لأن ما فهمته فقد قيدته بعقلك وضبطته».(٧٩) ويشبه هذا العقل الغريزي عنده، ويعرفه بأنه «ضد الحمق والجنون».(٨٠) لأنه صاحب القدرة على «الفهم لاصابة المعنى، وهو البيان لكل ما سمع من الدنيا والدين».(٨١) ولعل بين تعريف المحاسبي وتعريف ابن حزم شيئا من التشابه.

٥ــ قوة العقل والتمييز :

هذه هي أهم قوى الانسان، فبها يستحق صفة الانسانية، وبفضلها يستطيع الادراك والتمييز «بين صفات الأشياء والموجودات، وموقف للمستدل به على حقائق كيفيات الأمور الكائنات، وتمييز المحال منها».(٨٢)

يقول ابن حزم ان «العقل صادق أبداً».(٨٣) وصدق العقل يعود الى صفة ذاتية فيه، تلازمه ابدا ولكن «العقل عَرَضٌ محمول في النفس، والعرض لا يفعل شيئا، وانما يفعل الجسم الحامل له».(٨٤) والدليل على عرضية العقل رغم كونه أخص خصائص الانسان «أنه يقبل الأشد والأضعف فنقول : عقل أقوى من عقل، واضعف من عقل، وله ضد، وهو الحمق، ولا خلاف في الجواهر انها لا ضد لها».(٨٥)

وبقول ابن حزم بعرضية العقل نصل الى اسباب الاختلاف بين الأفراد فنحكم بضعف عقل هذا وقوة عقل هذا على المستويين الأخلاقي والفكري، لأن العقل هو صاحب القدرة على «معرفة الأشياء على ما هي عليه، والى امكان التفهم الذي به ترتقي درجة الفهم، ويتخلص من ظلم الجهل، فيها تكون معرفة الحق من الباطل».(٨٦)

ان من منافع هذه القوة، القدرة الحاكمية التي خصت بها. فالعقل هو الذي يحكم بصلاح هذا او عدم صلاح ذاك، والى «العقل نرجع في معرفة صحة الديانة، وصحة العمل، الموصلين الى فوز الآخرة، والسلامة الأبدية، وبه نعرف حقيقة العلم، ونخرج من ظلمة الجهل، ونُصلح تدبير المعاش، والعالم والجسد».(٨٧)

لقد ذكر الفارابي تعريفات عدة للعقل، كان أهمها تعريفه الأخلاقي للعقل، باعتباره القوة التي يسعى بها الانسان الى الحياة الفاضلة، وايثار الخير وتجنب الشر. يقول : «اما العقل الذي به يقول الجمهور في الانسان، انه عاقل، فان مرجع ما يعنون به هو الى التعقل، وذلك انه ربما قالوا في مثل معاوية انه كان عاقلا، وربما امتنعوا ان يسموه عاقلاً ويقولون العاقل يحتاج الى دين، والدين عندهم هو الذي يظنون هم، انه هو الفضيلة، فهؤلاء انما يعنون بالعاقل مَنْ كان فاضلاً وجيد الروية، في استنباط ما ينبغي ان يؤثر من خير، أو يتجنب من شر».(٨٨)

لقد تحدث ابن حزم عن قوى أخرى للانسان، فبين «أن.. الحس، والظن، والتخيل من قوى النفس، واما الفكر فهو حكم النفس، فيما ادت اليها هذه القوى، واما الذكر فهو تمثل النفس لما أدته اليها هذه القوى، فتجد النفس اذا افتقدت بالنسيان شيئا مما اختزنته، تتطلبه وتفتشه في مذكوراتها بالفكر».(٨٩)

اما قوة الظن ـ ويقصد بها التوهم ـ فلا يثق بها ابن حزم لأنها «تصور لك الرجل الضخم، المتسلح شجاعا، ولعله غاية في الجبن و.. تصور لك المتفاوت الطلعة بليدا، ولعله غاية في الذكاء».(٩٠)

وترتبط قوة التخيل بالعقل والتمييز والظن، والفكر، وهي نوع من الخلق الداخلي للأشياء المتصورة، اذ تقوم بتشكيل المؤثرات

الحسية وتوظيفها فتساعد بذلك على تفهم المسائل المجردة، ولكن قد لا يكون هناك وجود حقيقي لما تتخيله، فالتخيل «قد يسمعك صوتاً حيث لا صوت، ويريك شخصاً ولا شخص».(٩١)

لقد ذهب ارسطو من قبل. الى ان قوة التخيل من القوى المرتبطة، بالكائنات التي لها عقل.(٩٢) وأن التخيل ليس احساساً ولا تفكيراً وانما «الحركة المتولدة عن الأحساس بالفعل».(٩٣)

تخضع القوى السابقة ـ عند ابن حزم ـ لسيطرة «قوتين متعادلتين في التأثير، هما التمييز والهوى، كل واحدة منهما تريد الغلبة على اثار النفس».(٩٤) فالانسان في هذا التصور، إما ان يكون عاقلا لأن «نفس الانسان، مميزة عاقلة عارفة بالأشياء»(٩٥) فيوطن نفسه على «اعتقاد ذلك علما، وعلى اظهاره باللسان، وحركات الجسم فعلا».(٩٦) فيدرك الأشياء على ما هي عليه، واما ان تسيطر عليه قوة الشهوة والغضب فيحيد عن طريق الصواب، ويتردى في حمأة الشرور.

وقد ذهب الغزالي فيما بعد الى وجود قوتين في الانسان تتنازعانه هما الشهوة، والعقل، فقال : «والله تعالى قد سلط الشهوة بلطفه على الانسان ليشتهي ما يحتاج اليه من الطعام، والمسكن، واللباس لئلا يهلك جسده، الذي هو مركبه، والشهوة خلقت غير مستقرة على حد، فخلق الله تعالى العقل ليمنعها عن التجاوز عن حدها، ثم ارسل الله تعالى شرائع الاسلام على لسان الرسل، عليهم الصلاة والسلام، ليبينوا الحدود».(٩٧)

***

لقد وحد ابن حزم بين معنى كلمة النفس وبين جميع الأسماء المرادفة لها «فالنفس والروح والنسمة اسماء مترادفة بمعنى واحد».(٩٨) وجعل من معاني النفس القلب والمقصود بالقلب فكرة

الذكاء الانساني، وليس المضغة الموجودة في الانسان، يقول : «الجسم خادم القلب، فاذا صلح القلب صلح الجسد، والمراد بالقلب النفس».(٩٩) وقد رأى الغزالي فيما بعد ان معاني النفس، تنتظم في معنى القلب حيث يرى ان القلب «هو نفس الانسان وحقيقته».(١٠٠)

اما عن صلة النفس بالجسم، فقد قال ابن حزم : ان «الانسان اسم يقع على النفس دون الجسد(١٠١) ويقع على الجسد (١٠٢) دون النفس ويقع ايضا على كليهما(١٠٣) فنقول في الحي هذا الانسان وهو المشتمل على جسد وروح».(١٠٤)

٤ــ أسبقية النفس وحدوثها :

كانت النفس موجودة قبل حلولها في الجسد.(١٠٥) ولا يعني هذا الوجود السابق انها غير مخلوقة، بل يعني وحسب انها سابقة في الوجود على الجسم. واضح ان هذا الرأي منقول عن افلاطون الذي ذهب في محاورة «فيدون» الى القول بأن: «النفوس.. كانت موجودة قبل وجودها في الصورة الانسانية، منفصلة عن الجسد، ومالكة للفكر».(١٠٦)

يثير هذا التصور جملة أسئلة : اين كانت النفس بعد خلقها، وقبل حلولها في الجسد..؟

ما الذي استفادته من هذا الوجود السابق..؟ وهل كانت تقوم هناك بذاتها، ام تعتمد على غيرها..؟

اما بالنسبة للتساؤل الأول، فقد تأثرت اجابة ابن حزم بالدين حيث استشهد بالآية القائلة «واذا اخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذرياتهم وأشهدهم على انفسهم ألست بربكم، قالوا بلى».(١٠٧)، غير ان هذه الآية لا تتضمن الا فكرة المخاطبة، لحظة

الخلق، ولا شيء أكثر من هذا، ومن هنا يقول ابن حزم: «يا أيتها النفس المعجب شأنها فيما علمت، وفيما جهلت، هل تذكرين اين كنت..؟ ومن أين اقبلت..؟ وكيف تعلقت بهذا الجسد المظلم..؟ قالت.. لا».(١٠٨)

اما فيما يتعلق بالتساؤل الخاص بما استفادته النفس من هذه الأسبقية «الوجودية» فإن ابن حزم لا يجيب صراحة على هذا، اذ يقول إن النفس قد اكتسبت نوعا من المعرفة هي «عودة من النفس الى ذكرها الذي سقط عنها بأول ارتباطها بالجسد».(١٠٩)

يشبه هذا القول نظرية التذكر الأفلاطونية، والذي قد يتعارض في الوقت نفسه مع نظرية المعرفة، عند ابن حزم، فالمعرفة تعتمد عنده على نمو القوى النفسية والحسية، يقول : «... حتى اذا عقل وقويت نفسه الناطقة، بجفوف رطوباته وميز الأمور، حدث له علم التفكر، واستعمال الحواس في الاستدلال والفهم بما يرى، وما يخبر به، وما شاهده بحواسه».(١١٠) ومن هنا نميل ـ دفعاً للتعارض والتناقض ـ الى القول بأن ابن حزم يعتبر التذكر جزءا بسيطا من المعرفة، وموضوع التذكر قد لا يزيد عن أوائل المعرفة، والعلم، والذي هو «اعتقاد الشيء على ما هو به، عن ضرورة إما بمشاهدة الحس، او بأوائل العقل».(١١١)

يؤكد ابن حزم ان النفس بتفردها تكون اصح علما وأصفى جوهرا، وعندما تحل في الجسد، يقع لها اضطرابا فتسعى جاهدة للخلاص من هذا التعلق، هنا يطل افلاطون ثانية حيث يتصور الجسم سجنا للنفس، يقول ابن حزم : «ان النفس اذا تخلصت من رطوبات الجسد وكدره، كانت اصفى نظراً وأصح علما، كما كانت قبل حلولها في الجسد».(١١٢)

اما التساؤل الثالث عن كيفية بقاء النفس بعد لحظة الخلق،

فأمر لم يوضحه ابن حزم، كما انه لم يوضح ايضاً مسألة ما اذا كانت النفس قائمة بذاتها، ام معتمدة على غيرها. الا اننا نعلم من خلال التصور الديني العام، انها قبل الحلول في الجسد موجودة في حفظ الله.

النفس كما يقول ابن حزم حادثة، فقد وجدنا بين النفوس، «نفساً خبيثة وأخرى طيبة.. فصح يقيناً، أن لكل حي نفساً غير نفس غيره، فاذا تيقن ذلك وكانت النفوس كثيرة مركبة من جوهرها، وصفاتها، فهي من جملة العالم، وهي ما لم ينفك قط من زمان، وعدد فهي محدثة وكل محدث.. مخلوق».(١١٣)

ما هو محدث لا بد من أن يموت. فما معنى موت النفس..؟ الموت عند ابن حزم عملية معاكسة للوجود، بمعنى ان النفس تخرج من الجسد، اذ الحياة حلول والموت انفصال. ما الموت الا «التفريق بين الجسد والنفس فقط»(١١٤) وليس موت النفس ما يظنه اهل الجهل، وأهل الالحاد من انها تعدم جملة، بل هي موجودة قائمة كما كانت قبل الموت، وقبل الحياة الأولى، ولا انها يذهب حسها وعلمها بل حسها بعد الموت أصح ما كان، وعلمها أتم ما كان، وحياتها التي هي الحس، والحركة الارادية باقية بحسبها، أكمل ما كانت».(١١٥) وبالتالي فان الموت، بمعنى الفناء لا يلحق الا بالجسد، لأن الفناء صفة مشتقة من طبيعة الجسم الأرضي.

ان الموت لا يلحق النفس بالدليل الشرعي فضلا عن دليل العقل، فالآية القرآنية: «وضرب مثلا ونسي خلقه قال مَنْ يحيي العظام وهي رميم».(١١٦) تدل على ان العظام صفة للجسم المادي، اما النفس فانه «لا عظام لها ولا بلى، ولا مزاج».(١١٧)

ان عدم ذكر فناء النفس من قبل الله تعالى مؤشر الى خلودها، ويدعم ابن حزم هذه الفكرة، بما شاهده الرسول صلى الله عليه وسلم،

في رحلة الاسراء والمعراج، حين صعد الى السموات ورأى أرواح البشر عن يمين آدم ويساره(١١٨) ومخاطبة الرسول صلى اله عليه وسلم «لقتلى بدر بالسلام اذ استنكر الصحابة المخاطبة فقال : (ما انتم بأسمع لما اقول منهم، فلم ينكر.. على المسلمين قولهم انهم قد جيفوا، واعلمهم انهم سامعون، فصح ان ذلك لأرواحهم فقط».(١١٩)

مما يلحق ببقاء النفس بعد الانفصال عن الجسد مرحلة القبر، وعذابه ونعيمه، وهي مرحلة تمتد من لحظة الانفصال الى الحلول الثاني. يقول ابن حزم ان آلام القبر «انما هي للروح فقط.. برهان ذلك قوله تعالى : «ولو ترى اذ الظالمون في غمرات الموت والملائكة باسطوا أيديهم اخرجوا انفسكم اليوم».(١٢٠) لأن للنفس. جزاء خاصاً بها في تلك اللحظات.

يعبر عذاب القبر ونعيمه عن مرحلة انتقالية لا يرتبط فيها وجود النفس بالجسد. وابن حزم ينادي بالجزاء السرمدي في الجنة او النار، بعد اقتران النفس بالجسد للمرة الثانية، لتلقي الجزاء الأبدي، ومن هنا يقول : «إن الأجساد تدخل مع أنفسها الفاضلة الجنة، بعد ان تصفى الأجساد من كل كدر، والأنفس من كل غلّ، وأن اجساد العصاة تدخل مع انفسهم في النار، وأن الأنفس لا تنتقل بعد خروجها عن الأجساد الى اجساد أخرى البتة، ولكنها تستقر حيث شاء الله».(١٢١)

يرفض ابن حزم اذن خلود النفس المبني على التناسخ(١٢٢) ذلك ان كل نفس تتحمل جزاءها عن الأفعال الناجمة عن ارتباطها بجسم واحد فقط، اي بصفتها حاملة أخلاق معينة، نتيجة اتصالها بهذا الجسد المعين.

آلام الموت :

يخاف الانسان العادي من الموت، لأنه يجهل حقيقته، ويظن ان في انفصال النفس عن البدن آلاما مبرحة، وينفي ابن حزم هذه الظنون قائلا : ان الموت تغيير لا ألم فيه، ويقدم برهانين على صدق هذه القضية : الأول حسي، يعتمد على ما يُرى من الانسان لحظة موته، فاذا سئل هذا عما يجده، قال : انه لا يجد ألما وانما يجد الضعف والتفكك الذي يلحق جسده، ويعود هذا الضعف والانحلال الى الجسم وحده، ولا ألم له لأن النفس الحاسة تكون قد تركت الجسد، اما ما قد يقال عن ألم المريض او المحتضر فان ابن حزم يرجع هذا الى الألم الموضعي الذي يكون لعضو معين في الجسم نتيجة خلل فيه، وليس نتيجة مباشرة لمغادرة النفس الجسد، ومن هنا يرى بعض الأفراد ان الموت راحة، من تلك الآلام المتولدة عن وجود خلل في الأعضاء.(١٢٣)

الثاني : عقلي، وهو أن كل مسبب يوجد بعد وجود السبب، وليس قبله او لحظة وجوده وما دام السبب القادر على الاحساس بالألم غير موجود، فإن الألم اذن غير موجود عند الموت، اذ «لا يكون ألم للشيء المألوم البتة في حين وقوعه، ولا يكون الا في ثاني وقوعه، وليس للنفس بعد وقوع الموت بقاء، بحيث يصل اليها الألم الجسدي أصلا، لأنها قد فارقت الجسد».(١٢٤)

لقد سبق لأبيقور ان عبر عن فكرة الموت هذه بقوله : «ان الموت ليس شيئا بالنسبة الينا لأن كل خير وشر، يمثل في الاحساس، وما الموت الا حرمان تام من الاحساس.. وعلى هذا فإن اشد ما نذعر له من الألم ليس شيئاً الينا، لأنه ما دمنا موجودين، فالموت غير موجود، واذا وجد الموت لم نكن على قيد الحياة، ومن هنا نعلم انه ليس للموت أية علاقة بالأحياء ولا بالأموات».(١٢٥)

وينفي ابن سينا ايضا احتمال ان يكون للموت ألم، «لأن الألم انما يكون بالادراك. والادراك انما يكون للحي. والحي هو القابل أثر النفس. وأما الجسم الذي ليس فيه أثر النفس، فانه لا يألم ولا يحس. فاذاً الموت الذي هو مفارقة النفس للبدن لا ألم له، لأن البدن انما كان يألم ويحس بالنفس، وحصول أثر لها فيه فاذا صار جسما، لا اثر فيه للنفس، فلا حس له ولا ألم له».(١٢٦)

هوامش الفصل الثاني :

(١) ابن حزم : الفصل في الملل والنحل، ج٥ ص٧٤، والأصول والفروع، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٠٤هـ ١٩٨٤ م، ص ٢٢.
ذكر الأشعري ان ابا بكر بن كيسان «لا يثبت الحياة، والروح شيئاً غير الجسد. ويقول : ليس اعقل الا الجسد، الطويل، العريض، العميق، الذي أراه، وأشاهده». (مقالات الاسلاميين واختلاف المصلين، اعتنى بتصحيحه، هلموت ريتر، ط ٣، ص٣٣٥).

٢ــ الفصل في الملل والنحل، ج٥ ص٧٤، سورة الأنعام، الآية: ٩٣.

٣ــ المصدر السابق، جـ٥ ص ٧٦، سورة الأعراف، الآية: ١٧٢.

٤ــ الفصل في الملل والنحل جـ٥ ص٧٤.

٥ــ ابن سينا، النفس البشرية، عند ابن سينا، نصوص جمعها ورتبها د. البير نصري نادر، دار المشرق، بيروت، ط٣، ١٩٨٥م، ص٣٢، وسيشار اليه، ابن سينا، النفس البشرية.

٦ــ هذا الدليل الفلسفي يشبه ما قام به ديكارت حين شك في كل شيء، لكنه وصل الى شيء واحد يقيني من خلال شكه، انه لا زال يفكر، وصفة التفكير المجرد هذه، هي التي اثبتت وجود النفس، وبالتالي وجوده، وتوضح ذلك جملته (أنا افكر اذن انا موجود).

Cogito Ergo Sum. يقول : «اذا انقطعت عن التفكير، انقطعت ربما عن الوجود خالصاً، اسلم الآن جبرا بشيء صحيح، انا شيء يفكر اي انا روح، او ادراك او عقل.. فأنا والحالة ذه، شيء صحيح موجود حقا». رينيه ديكارت : تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى ترجمة د. كمال الحاج، منشورات عويدات، بيروت، باريس ط٣ ، ١٩٨٢، ص ٧٤.

٧ــ الفصل في الملل والنحل، ج٥، ص ٧٤.

٨ــ المصدر السابق، ص ٧٤ــ٧٥. والأصول والفروع، ص ٢٣.

٩ـ ابن سينا: النفس البشرية، ص ٤٣.

١٠ـ الفصل في الملل والنحل، ج٥، ص٧٥.

١١ـ المصدر السابق، ج١، ص ٩٣.

١٢ـ ابن سينا، النفس البشرية، ص ٣٢.

١٣ـ الفصل في الملل والنحل، جـ٥ ص٧٥.

١٤ـ الفصل في الملل والنحل، ج٥، ص ٧٥. والأصول والفروع ص ٢٣.

١٥ـ ابن سينا : النفس البشرية، ص ٣١ـ٣٢.

١٦ـ المصدر السابق ص ٨٥.

١٧ـ الفصل في الملل والنحل ج٥، ص ٧٥.

١٨ـ قال : «النفس عرض من الأعراض يوجد في هذا الجسم، وهو أحد الالات التي يستعين بها الانسان على الفعل كالصحة والسلامة.. وانها غير موصوفة بشيء من صفات الجواهر والأجسام» الأشعري : مقالات الاسلاميين ص ٣٧٧.

١٩ـ د. علي سامي النشار ورفاقه : ديمقراطيس فيلسوف الذرة، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، الاسكندرية ١٩٧٢م، ص ٤٢١.

٢٠ـ ارسطو : كتاب النفس، ترجمة د. أحمد فؤاد الأهواني، دار احياء الكتب العربية، الطبعة الأولى، ١٩٤٩م، ص ١٠، وسيشار اليه : ارسطو : كتاب النفس. (ط. الأهواني).

٢١ـ انظر رفض ابن حزم للآراء المختلفة حول النفس : الفصل في الملل والنحل، جـ٥ ص ٧٤ ـ ٧٧.

٢٢ـ ارسطو : كتاب النفس (ط. الأهواني) ص ٤٢.

٢٣ـ المصدر السابق.

٢٤ـ الفصل في الملل والنحل، ج٥، ص ٧٥.

٢٥ـ الفصل في الملل والنحل جـ٥ ص ٧١.

٢٦ـ المصدر السابق.

٢٧ـ المصدر السابق، ص ٧٤، ٨١.

٢٨ـ المصدر السابق ص ٦٩.

٢٩ـ الفصل في الملل والنحل ج٥، ص ٨٩، والأصول والفروع، ص ٢٥.

٣٠ـ ابن حزم : طوق الحمامة، ص ٦.

٣١ـ ابن حزم : الاصول والفروع، ص ٣٠.

٣٢ـ المصدر السابق.

٣٣ـ الغزالي، مقاصد الفلاسفة، تحقيق د. سليمان دنيا، دار المعارف، مصر ١٩٦١م. ذخائر العرب، رقم ٢٩، ص ٣٦٩.

٣٤ـ ابن حزم : الأصول والفروع، ص ٢٥.

٣٥ـ الفصل في الملل والنحل : ج٥ ص ٩٠ ـ ٩١.

٣٦ـ ابن حزم : الأصول والفروع، ص ٢٦.

٣٧ـ الفصل في الملل والنحل، ج٥، ص ٨٩.

٣٨ـ ابن حزم : الأصول والفروع : ص ٢٥، المقولات العشر، المقولة معنى كلي يمكن أن يدخل محمولا في قضية، ومقولات ارسطو عشرة، وهي : الجوهر، والكم، والكيف، والاضافة والفعل والأنفعال، والأين، والزمان، متى، والوضع، والملك، انظر د. مراد وهبة : المعجم الفلسفي، دار الثقافة الجديدة، الطبعة الثالثة، ١٩٧٩م، ص ٤٢١.

٣٩ـ ابن حزم : الأصول والفروع، ص ٢٦.

٤٠ـ الفصل في الملل والنحل، ج٥، ص ٩٠.

٤١ـ الفصل في الملل والنحل، ج٥ ص ٩٠ .

٤٢ـ الفصل في الملل والنحل، ج٥، ص٩٠ .

٤٣ـ سورة الطور : الآية : ٢١.

٤٤ـ الفصل في الملل والنحل ج٥، ص٩١.

٤٥ـ ابن حزم : الأصول والفروع ، ص٣٨.

٤٦ـ د. علي النشار: ديمقريطس ، ص ٦٧.

٤٧ـ المرجع السابق، ص ٢٥٨.

٤٨ـ د. عثمان أمين : الفلسفة الرواقية، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، الطبعة الثانية ١٩٥٩م، ص ١٥١ ـ ١٥٢.

٤٩ـ المرجع السابق، ص ١٥٣.

٥٠ـ المرجع السابق، ١٥٣.

٥١ـ الأشعري : مقالات الاسلاميين ، ص٢٢٩.

٥٢ـ المصدر السابق، ص ٣٣٤.

٥٣ـ ابن القيم الجوزية : كتاب الروح، تحقيق محمد اسكندر يلدا، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٨٢م، ص٢٤٠.

٥٤ـ الفصل في الملل والنحل، ج٥، ص٧٩.

٥٥ـ ابن حزم : الأصول والفروع، ص ٢٧.

ذكر د. عرفان عبدالحميد في كتابه «الفلسفة الاسلامية» نقلا عن ابن القيم الجوزية ان ابن حزم قد تطرف في تعريفه للنفس حتى قال بأنها «جسم طويل عريض عميق ذات مكان جثة متميزة» (د. عرفان عبدالحميد : الفلسفة الاسلامية مؤسسة الرسالة بيروت، الطبعة الثانية ١٩٨٤م ـ ص ٩٩). والعبارة في نهايتها غير دقيقة ـ كما يقارن مع التعريف الوارد في الفصل ولو رجع الى نص الفصل لكان اولى من الوقوع في الخطأ، عند نقل تعريف ابن حزم. وقد أورد ابن القيم هذا التعريف لخطأ في الفهم، او قصدا للتشويه ـ وننزه ابن القيم عن ذلك ـ مع أنه يقول بجسمية النفس بمفهوم ابن حزم من انها جسم علوي.. ان القول بأنها جثة يؤدي الى صعوبات لا يمكن تجاوزها، ابرزها كيف يحتوي جسم أرضي جسماً ارضياً مثله، واذا كان كذلك فما فائدة هذا الجسم للجسم الأصلي ـ الجرم ـ ؟ فالأولى ان يقوم بذاته بدل اضافة جسم اخر. كذلك ما هي علاقة النفس كونها جثة مع الجسم لأنها لا بد وأن يحدث لها ما يحدث له، وبذلك تسقط كل نظرية، ابن حزم في النفس ابتداء من صفاتها، وأنتهاء بخلودها.

٥٦ـ ابن حزم الأصول والفروع، ص ٢٨.

٥٧ـ الفصل في الملل والنحل ، ج٥ ص ٨٠ ـ ٨١.

٥٨ـ افلاطون : فايدروس او عن الجمال، ترجمة وتقديم أميرة حلمي مطر، دار المعارف بمصر الطبعة الأولى، ١٩٦٩م ص٧٠. وانظر فيدون وكتاب التفاحة المنسوب لسقراط، ترجمة وتعليق وتحقيق د. علي سامي النشار وعباس الشربيني، دار المعارف، ١٩٦٥م. ص ٤٨ ـ ٤٩ و٥٥ ـ ٥٦.

٥٩ـ ابن حزم : الأصول والفروع ص ١٤٢.

٦٠ـ المصدر السابق ص ١٤٧.

٦١ـ المصدر السابق، ص ٣٢.

٦٢ـ رسائل ابن حزم : ج ٤ ص ١٥٧.

٦٣ـ رسائل ابن حزم ج ١ ص ٤٤٣.

٦٤ـ الفصل في الملل والنحل، ج٥ ص ٧٨.

يقول ابن حزم : «يا ايتها النفس المعجب شأنها فيما علمت، وفيما جهلت، هل تذكرين اين كنت ومن أين اقبلت، وكيف تعلقت بهذا الجسد المظلم، الميت، الجاهل وكيف تصريفك له، وكيف بقائك فيه، بالأسباب الممسكة لك فيه، وكيف انفصالك عنه عند الآفات العارضة له، قالت : لا» رسائل ابن حزم ج١ ص ٤٤٥.

٦٥ـ انظر اسبقية النفس وحدوثها، ص ٦٢.

٦٦ـ شبه افلاطون النفس الغضبية بالأسد (الجمهورية : ترجمة فؤاد زكريا المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر ١٩٦٨م، ص ٣٥٤، ص ٣٥٥ وسيشار الى هذا المصدر افلاطون : الجمهورية).

٦٧ـ ابن حزم، الأخلاق والسير، ص ١٠.

٦٨ـ المصدر السابق، الصفحة نفسها، حصر الغزالي الأخلاق في أربعة أنواع تشبه تقسيم ابن حزم الأول : «أخلاق البهائم (وهو) كثرة الطعام، وكثرة الجماع».

الثاني : «اخلاق السباع، كالايذاء والاضرار». الثالث «اخلاق الشياطين كالفتنة والمكر والخداع». الرابع «اخلاق الملائكة كالايمان ، والعلم، والعقل، والحلم، والصلاح، والتقوى».

انظر : ثلاث رسائل في المعرفة لم تنشر من قبل تحقيق د. محمود حمدي زقزوق،

الطبعة الأولى، ١٣٩٩ هـ ١٩٧٩٠م، مكتبة الأزهر القاهرة، ص ٨٦_ ٨٧ وانظر الفارابي فصول منتزعة، تحقيق فوزي متري نجار، دار المشرق، بيروت ١٩٧١ ص ٣٣.

٦٩_ افلاطون : الجمهورية ص ١٣٥، ١٥١.

٧٠_ الأحكام في أصول الأحكام جا ص٤.

٧١_ ورد عن الرسول صلى الله عليه وسلم، في باب النصيحة لأحد المسلمين قال لا تغضب فرد مراراً، قال لا تغضب. انظر : «صحيح البخاري، دار الجيل، ج٨ ص ٣٥».

٧٢_ ابن حزم، الأخلاق والسير ص ١٢.

٧٣_ افلاطون : الجمهورية : ص ١٤٢. وانظر كذلك ص ٤٨ _ ٤٩، ٣٤١.

٧٤_ المصدر السابق، ص ١٤٨، و٣٤٠.

٧٥_ الأحكام في اصول الأحكام جا ص ٤.

٧٦_ الأحكام في اصول الأحكام، جا ص ٤.

٧٧_ الأحكام في اصول الأحكام جا ص٤.

٧٨_ المصدر السابق، ص ٢٩.

٧٩_ الحارث بن اسد المحاسبي (-٢٤٣هـ) : العقل وفهم القرآن، تحقيق حسين القوتلي، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى ١٣٩١هـ _ ١٩٧١م، ص ٢٠٩.

٨٠_ المصدر السابق ص ٢٠٣.

٨١_ المصدر السابق، ص ٢٠٨.

٨٢_ الأحكام في أصول الأحكام جا ص ٢٧ _ ٢٨.

٨٣_ رسائل ابن حزم، ج٤ ص ٣١٦.

٨٤_ الأحكام في اصول الأحكام ج ٨، ص ١٣١.

٨٥_ الفصل في الملل والنحل، ج٥ ص ٧١. وانظر كذلك : الفصل في الملل والنحل، ج٢ ص١٨٢.

٨٦ـ الأحكام في اصول الأحكام، ج١، ص ٤. والفصل في الملل والنحل ج٥، ص ١٢٥.

٨٧ـ رسائل ابن حزم، ج٤ ص ٣١٧. سنتعرض لدور العقل في الأخلاق فيما بعد، انظر الفصل الرابع ص ١١٤.

٨٨ـ الفارابي : رسالة في العقل، حققها موريس بويج، دار المشرق، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٨٣م، ص ٤ ـ ٥.

٨٩ـ رسائل ابن حزم، ج٤ ص ٣١٥.

٩٠ـ رسائل ابن حزم ، ج٤، ص ٣١٥.

٩١ـ رسائل ابن حزم، ج٤ ص ٣١٦.

٩٢ـ ارسطو: النفس (ط. الأهواني) ص ١٠٣.

٩٣ـ المصدر السابق، ص ١٠٧.

٩٤ـ الفصل في الملل والنحل، ج٣ ص ٥٠ وانظر : طوق الحمامة ص ١٢٢.

٩٥ـ الفصل في الملل والنحل، ج٣ ص ٥٠ وانظر : طوق الحمامة ص ١٢٢.

٩٦ـ الأحكام في اصول الأحكام ج١ ص ٥.

٩٧ـ الغزالي : ثلاث رسائل ص ٩٣.

٩٨ـ الفصل في الملل والنحل، ج٥ ص ٩٢ والأصول والفروع، ص ٨٩.

٩٩ـ ابن حزم الأندلسي : كتاب الجامع من كتاب الايصال، مخطوطة مكتبة تشتر بتي ـ دبلن رقم ٤٨٥٦ ص (١٨٨ ب).

١٠٠ـ الغزالي : ثلاث رسائل ص ٨٢.

١٠١ـ من القائلين بهذا النظام، اذ يرى ان الانسان ليس هو الجسد الظاهر، وانما هو الروح المداخلة للجسد، انظر : عبدالقاهر البغدادي : الفرق بين الفرق ، دار الكتب العلمية، بيروت ط١، ١٩٨٥م ص ٩٦. ومقالات الاسلاميين ص ٣٣١.

١٠٢ـ ابو بكر الأصم أهم من قال بهذا، حيث ينفي النفس ويثبت الجسد، مقالات الاسلاميين ص ٣٣١.

١٠٣ـ قال بشر بن المعتمر وهشام بن الحكم بهذا الرأي من المعتزلة: مقالات

الاسلاميين ص ٣٣٠، ٣٣١.
١٠٤_ الفصل في الملل والنحل، ج٥ ص ٦٦.
١٠٥_ المصدر السابق، ص ٨٧، وج٣ ص ١٣١.
١٠٦_ افلاطون : فيدون ص ٥٥، وص٥٦.
١٠٧_ سورة الأعراف : الآية : ١٧٢.
١٠٨_ رسائل ابن حزم، ج١ ص ٤٤٥.
١٠٩_ الفصل في الملل والنحل، ج٥ ص ٨٨. وقارن هذا القول مع ما جاء في فيدون ص ٥٤.
١١٠_ ابن حزم : الأصول والفروع، ص ٩٢.
١١١_ المصدر السابق، ص ٩٢ _ ٩٣.
١١٢_ الفصل في الملل والنحل، ج٥ ص ٨٧. وانظر فيدون من ص ٣٣_٣٨.
١١٣_ ابن حزم، المحلي، دار الفكر، دون تاريخ ح١ ص٥.
١١٤_ يعرف افلاطون الموت بأنه ليس «شيء اخر غير انفصال النفس عن الجسم» (فيدون ص ٣٣) وتابعه على هذا التعريف اخوان الصفاء حيث ربطوا الموت بالجسم، وهذا الموت ليس شيئا سوى مفارقة النفس له» اي للجسد (رسائل اخوان الصفاء وخلان الوفاء، دار بيروت، دار صادر، بيروت ١٩٥٧م، ج٣، ص ٤٢).
وعرف مسكويه وابن سينا الموت بما يشبه التعاريف السابقة، فقال «ان الموت ليس شينا اكثر من ترك استعمال النفس الاتها، وهي الأعضاء التي مجموعها يسمى بدنا (تهذيب الأخلاق في التربية، دار الكتب العلمية، بيروط ط١، ١٤٠١هـ ص ١٧٤) ورسائل ابن سينا، في اسرار الحكمة المشرقية، طبع بمطبع ابريل / ليدن اعتناء ميكائيل المهرني ١٨٩٤م ج٣ ص٥٠. اعادت طبعه بالأوفست مكتبة المثنى ببغداد.
١١٥_ الفصل في الملل والنحل، ج٣ ص ١٣٢، والأصول والفروع، ص ٣٦.
١١٦_ سورة ياسين : الآية ٧٨.
١١٧_ ابن حزم، الأصول والفروع، ص ١٧.
١١٨_ انظر ذلك في الأصول والفروع، ص ٨٦، والفصل في الملل والنحل، ج٤ ص

.٦٧

١١٩ـ الفصل في الملل والنحل ج٤ ص ٦٨.

١٢٠ـ المصدر السابق، ص ٦٧. سورة الانعام، الآية ٩٣.

١٢١ـ ابن حزم : مراتب الاجماع، في العبادات والمعاملات والاعتقادات، دار الكتب العلمية بيروت، ص ١٧٦. والأصول والفروع، ص ٨٣.

١٢٢ـ التناسخ، انتقال النفس بعد الموت الى جسم اخر، انساني او حيواني، او نباتي، وقال بهذا فيثاغورس، ومدرسته، واستعان بها افلاطون، للدلالة على خلود النفس والجزاء، أما في الفكر الاسلامي فقد قال «بعضهم» بها. والدواني شارح هياكل النور، يقول: ان التناسخ ينقسم الى نسخ (من انسان الى انسان). ومسخ (من انسان الى حيوان). وفسخ (من انسان الى نبات) ورسخ (من انسان الى جماد) انظر المعجم الفلسفي، مراد وهبه، ص ١٣١ ـ ١٣٢.

١٢٣ـ رسائل ابن حزم، ج٤ ص ٣٥٩.

١٢٤ـ رسائل ابن حزم، ج٤ ص ٣٥٩.

١٢٥ـ د. عادل العوا : المذاهب الأخلاقية، مطبعة جامعة دمشق، الطبعة الثانية، ١٣٨٢هـ ـ ١٩٦٢م، ج١ ص ١٤٧ ـ ١٤٨.

١٢٦ـ رسائل ابن سينا، رسالة في دفع الغم من الموت، ص ٥٣.

الفصل الثالث

حرية الارادة الانسانية

١ــ العلم الالهي وصلته بحرية الارادة الانسانية :

انطلق ابن حزم في معالجته لمسألة حرية الارادة من قضيتين : ايمانه المطلق بالله باعتباره كائننا يستحق كل ايمان وثقة، وعبادة، واعتقاده بأن الله و«فعله .. عدل وحكمة، أي شيء كان».(١) وابتداء من هاتين القضيتين يحلل ابن حزم فكرة القضاء والقدر، وحرية الارادة الانسانية، والعلم الالهي، والصلة بينها.

أ ــ العلم الالهي :

اختلفت الفرق الاسلامية في علم الله، فقد نفى المجبرة أصحاب الجهم بن صفوان والنجارية اصحاب الحسين بن محمد النجار، أن يكون علم الله قديماً، لأنه لو كان كذلك لكان إما هو الله وإما غيره، فاذا كان هو الله، فالله علم. لكن الله خالق، فهل يبقى علمه بعد خلقه ما خلق، على ما كان قبل أن يخلق ام لا يبقى..؟ «إن بقي فهو جهل فإن العلم، بأن سيوجد غير العلم بأن قد وجد».(٢) واذا لم يبق فقد تغير، والمتغير مخلوق ليس بأزلي. أما إذا كان العلم غير الله ، فهو إما مخلوق أولم يزل غير مخلوق. فاذا كان مخلوقاً، فالله محل للمخلوقات، وليس هو ايضاً عالماً، حتى أحدث لنفسه العلم، واذا كان لم يزل وهو غير الله فقد ثبت بذلك اثنان قديمان وهذا شرك بالله.

لقد أراد المجبرة تنزيه الله، بأن أثبتوا له «علوماً حادثة.. لا في محل».(٣) مرتبطة بالأشياء حال خلقها، وليس قبل ذلك.

أما الأشاعرة، وعلى رأسهم ابو الحسن الأشعري، فقد قالوا إن

الله يعلم بعلم غير مخلوق. ومما يدل على أن الله عالم بعلم «انه لا يخلو انه يكون تعالى عالما بنفسه، أو بعلم يستحيل أن يكون هو نفسه».(٤) ورد الصفات الى الذات غير مقبول لأنه لو علم الله بنفسه فهو علم، ولو كان الله عالما «بمعنى» هو غير ذاته، لوجب ان يكون هذا المعنى علماً، وينتج عن ذلك استحالة ان يكون العلم عالما او العكس لأن «الطريق الذي يعلم به ان العلم علم، ان العالم به علم».(٥) ولذلك فالله ليس علما. وما دام ليس علما فانه لا يعلم بنفسه، كذلك لا يعلم بعلم هو غيره.

أما المعتزلة فقد نفوا أن تكون الصفات قائمة بذاتها قديمة، لأن ذلك يعني مشاركة الله تعالى في الألوهية. لذلك فالله «عالم بذاته، قادر بذاته».(٦) أي أن علم الله تعالى هو الله، وكذلك باقي صفات الذات، التي تتصف بها الذات استحقاقاً.

اما ابن حزم فقد اتفق مع بعض الآراء السابقة، واختلف مع بعضها الآخر، فقد نفى قول المجبرة بحدوث العلم، لأن ذلك يؤدي الى أن الله لم يعلم شيئاً، حتى أحدث لنفسه علماً، وإحداث الله لنفسه علما يعني أن الله، كان في زمن غير عالم، واذا كان كذلك فقد ثبت الجهل لله، مما يؤدي به الى النقص «والنقص يقتضي له الحدوث».(٧)

وبنفي حدوث العلم، اعتبر ابن حزم أن علم الله قديم لم يزل، ولكن هل صفة العلم هي شيء غير الذات، أم هي عين الذات..؟ اذا «كان علم الله لم يزل (أي قديماً) وهو غير الله تعالى، لكان ذلك شركا»(٨) كما قالت الأشاعرة في أحد قوليها، واذا «كان هو الله، لكان الله علماً».(٩) وهذه تسمية غير جائزة لأن الله لم يسم ذاته بذلك، والتسمية توخذ عنه.

اذا لم تكن صفة العلم، هي عين الذات، ولا شيء آخر غيرها،

بل هي لفظ ــ كاسم العَلَمْ ــ يشار به الى الذات، فانه يثور سؤال هام هو : «هل يفهم من قول القائل الله، كالذي يفهم من قوله عالم فقط»(١٠). لقد وقف ابن حزم في هذه المسألة موقفاً مستمداً من موقفه العام في مسألة الصفات، اذ اعتبر جميع الصفات الإلهية اسماء أعلام جامدة، مأخوذة كما هي، غير عائدة الى أساس مشتقة منه، وبهذا لا يفهم من لفظ «عالم اذا أردنا بذلك الله تعالى، الا ما نفهم من قولنا الله فقط، لأن كل ذلك اسماء اعلام لا مشتقة من صفة أصلا»(١١).

لكن اشتقاقات لفظة «العلم» قد وردت في القرآن، ولا يستطيع أحد انكارها من مثل انه يعلم الغيب، وانه عليم بكل شيء، ان هذا يعني، عند ابن حزم : «ان .. له تعالى معلومات، وانه لا يخفى عليه شيء، ولا يفهم منه البتة، ان له علماً هو غيره»(١٢)، فألفاظ الصفات مشتقات تفيد الشمول، والتكامل المطلق، في احاطة الله بكل شيء في خلقه، وهي اسم للذات يعبر عن هذه «الصفة».

يتبين مما سبق ان ابن حزم، يقف موقفاً وسطاً بين المعتزلة، والأشاعرة، فهو يجعل الله عالما بذاته، كقول المعتزلة، لكنه لا يوحد صراحة بين الذات والعلم، اذ تقف امامه عقبة الدليل، فقوله «كل ذلك ليس هو غير الله»(١٣) اثبات بنفي النفي. ومع ذلك فهو يقترب من قول الأشاعرة، وهو ان الله يعلم بعلم ليس : ليس الله لكنه يختلف معهم في أنهم جعلوا علم الله، ليس بذات الله، فالأشاعرة قد اثبتوا دعواهم في الحالة الأولى عن طريق نفي النفي، وفي الثانية نفوا المثبت.

ب ــ علم الله والزمان :

يرى ابن حزم ان علم الله محيط بكل شيء، ذلك ان العلم

«كصفة ذات» لا تقوم في الموصوف الا بذاتها، لأنها صفة لا ضد لها، ومن ثم فانها تعني ان علم الله شامل لكل شيء «ما كان في أول الدهر، وما يكون، مما هو كائن ان يكون».(١٤) لخروج الذات عن مفهوم الزمان، ويلزم مما سبق أن علم الله بالأشياء ، متقدم لوجودها، لكونها ضرورة.(١٥) فالله تعالى يعلم منذ الأزل ان الأشياء ستكون على الحال التي علمها عليها، وبالتالي فقد قرر، منذ الأزل قوانين للأشياء، علمها منذ خلقها، لقد خلق الله تعالىٰ «في الجمادات وفي الحي غير الناطق، وفي الحي الناطق حركة، وسكوناً وتأثيراً.. فالفلك يتحرك، والمطر ينزل، والوادي يسيل، والجبل يسكن، والنار تحرق والثلج يبرد، وهكذا في كل شيء».(١٦)

ومن ثم، فان الأشياء ستكون على الهيئة التي قرر انها ستوجد عليها، فالقول إن الله «بكل شيء عليم (يعني).. انه لم يزل يعلم انه سيخلق الأشياء على حسب هيئة كل مخلوق منها».(١٧) ولا يعني ان الأشياء لم تزل موجودة في علمه، لأن معنى هذا انه لا يزال يعلم الشيء، على حالته المميزة له، وهذا يعني بقاء تلك الحالة ملازمة له، وهذا لا يكون، فلو علم الله سقوط (س) فانه يعلم الحالة عند وقوعها من حيث يعلم حال (س) قبل السقوط، وبعد السقوط، فالله «لم يزل يعلم أنه سيحدث كل ما يكون شيئاً، اذا أحدثه على ما يكون عليه».(١٨)

إن ما يعلمه الله لا اختلاف فيه، ذلك ان التغير لاحق للزمان، فهو متعلق بالمعلوم، فاذا قال الله تعالى في قرآنه «حتى نعلم المجاهدين منكم».(١٩) فهذا يدل على أن علم الله واحد الا انه في حالتين من حيث «الكون والوجود» للمخلوقات وليس من جهة ذاته. انه «قبلي» اي علم بحصول الشيء، على ما سيحصل عليه، وقت وجوده بالفعل، «كواقع»، وهو «بعدي» اي علم بحصول الشيء،

وقت حصوله، وكل ذلك في علم الله تعالى، ان الفارق بين الاثنين، هو الزمان الجاري على المعلومات فهو ما يبرر القول «حتى نعلم مَنْ يجاهد منكم مجاهداً، ونعلم مَن يصبر منكم صابراً، وهذا لا يكون الا في حين جهادهم، وحين صبرهم، وأما قبل ان يجاهدوا ويصبروا فانما علمهم غير مجاهدين، وغير صابرين، وانهم سيجاهدون ويصبرون، فاذا جاهدوا علمهم حينئذ مجاهدين».(٢٠) بالفعل، فالله يعلم حال المجاهد قبل ان يكون مجاهداً بالفعل، ويعلم المجاهد حين يكون مجاهداً بالفعل، وحين يعلم الله الانسان بحال المجاهد بالفعل، فهذا لا يعني انه لا يعلم بحاله الأخرى، فاذا كان غير مجاهد فانه يعلم انه يجاهد بصيغ الاستقبال «سيجاهد»، واذا كان بالفعل فانه يعبر عن حال الجهاد بصيغة التقرير.

ولا يدل هذا على ان لله علمين، بل علما واحداً عبر عنه في صيغ الزمان، من حيث أن الزمان لا يجري الا على المعلوم. اما علم الله تعالى فليس في زمان لأنه لا يتبدل اصلا، وانما «يتبدل المعلوم فقط، والعلم بكل ذلك لم يزل، غير متبدل».(٢١)

ومن هنا لا يجوز ان نسأل عن علم الله بصيغ الزمان، لأن هذا يفترض «حدوث» العلم، فالسؤال : «متى علم الله زيداً ميتاً؟»(٢٢) لا معنى له، لأنه اذا كان «لم يزل يعلمه ميتاً، وجب ان زيد لم يزل ميتا»(٢٣) وهذا مناقض للواقع لأن زيداً كان حيا، ثم انتقل الى الموت، وعندما كان ميتا، وقع العلم بأنه ميت.

ومن مظاهر عدم تأثر العلم الالهي بالزمان، انه ليس شيئاً لاحقا للحدوث الزماني، بل هو جزء لا ينفصل عن مفهوم الله، فالسؤال : متى علم الله زيدا ميتا؟ والسؤال: متى علمت زيداً ميتاً؟ يبرزان الاختلاف بين الموقفين، فالسؤال الثاني يبين ان حالة العلم مكتسبة ولاحقة لوقوع الموت، والمعرفة بذلك عرض لاحق للانسان، لا يحصل

الا بوقوع الفعل تماما.(٢٤)

اما التوقع في الفعل، فحالة أخرى، لأن العلم بأنّ زيداً سيموت «انما هو علم بأنه ستحدث حالة مقتضية لموته يوما ما، لا علما بوجود الموت، وعلمي بأن زيدا ميت، علم بوجود الموت».(٢٥) والعلم في الحالة الأولى والثانية عرض يلحق النفس، ولم يسبق وجوده فيها، فهو بالتالي طارئ محدث.

وما دام علم الله ليس شيئا غير الله، فهو ليس عرضاً مكتسبا، كالعلم الانساني الذي هو «كيفية عرض والعرض لا يقوم البتة، الا في جسم، ومحال ان يكون العلم محمولا في غير العالم».(٢٦) اذا كان هذا الوصف ينطبق على الانسان فانه لا ينطبق على الله، لأنه يؤدي الى القول بالتجسيم، والله ليس جسماً.

هل يتوقف علم الله على ما يجري في المعلوم..؟ بمعنى أن الله تعالى يعلم وقت حصول داعي العلم في المعلوم، بعد حدوثه فيه، أي أنّ يكون علم الله عرضاً قائماً في وقت المعلوم، مثل علمه موت زيد حين موته. لقد رفض ابن حزم هذا القول لأنه يتضمن التعجيز، والتجهيل لله تعالى، فان اخبار الله بأن الأشياء ستحدث، ولم تحدث بعد، يتضمن أمرين : الأول : «إما أن يكون المعلوم موجوداً لوجود العلم به، وهذا باطل، بضرورة الحس».(٢٧) لأن المعلوم المذكور معدوم، وغير موجود في تصور الزمن «الحاضر» فهو بهذا موجود لكونه معلوما، ومعدوم لكون الأخبار عنه ليس للزمن الحاضر، بل للمستقبل، فهو بهذا غير موجود. والثاني ان يكون العلم الموجود قائماً بمعلوم معدوم. فيكون حينئذ عرض موجود، محمولا في حامل معدوم وهذا كلام فاسد.

ينتقل ابن حزم في تحليله من صفة «العلم» الى صفة «القدرة» فيقول : إن الأسماء الالهية كثيرة، وكل واحد منها يعبر عن صفة

الشمول، ومن هذا المنطلق فان الأسماء الالهية «متكاملة» لأن «العليم والقدير واحد، وهو تعالى عليم بنفسه».(٢٨) أيّ أنّ القدرة مظهر العلم الفعلي، وتتجلى مظهر عظمة الذات، في أحد الجوانب فيعبر عنه بذلك الاسم، ليعرف به، وليس هناك انفصال بين الأسماء الالهية. لأن القول إن الله يعلم ذاته، ولكن لا يقدر على ذاته، فيه مغالطة، بل الله يعلم ذاته لمطلق العلم، ويقدر على ذاته لمطلق القدرة، لأن تحديد القدرة يعني انها صفة مشتقة، وتعني عجز الله، وهذا يؤدي الى النقص، ومن ثم الى الحدوث. ولا يكون، فالقدرة تعني العلم، وتعني كل الأسماء الالهية «وكل ذلك ليس هو غير الله تعالى، ولا العلم غير القدرة، ولا القدرة غير العلم».(٢٩) وهذا يعني قدرة الله تعالى على ابطال علمه، لأنه اذا كان الله غير قادر على ابطال علمه، فانه «لا يوصف بالقدرة على اماتته اليوم، من علم انه لا يميته الا غداً، لأنه لا قدرة له على ذلك، ولو كان له على ذلك قدرة لوصف بها.(٣٠) واذا جاء غد فأماته بقدرته، فهذا يعني أن له قدرة تحتمل أحد أمرين : اما انها قديمة، واذا كانت كذلك، فله القدرة على الإماتة قبل غد، فهو بهذا قادر على ابطال علمه، واذا اماته في غد، فمعنى ذلك انه قد «حدثت له قدرة، بعد أن لم تكن، وهذا يوجب ان قدرته حادثة».(٣١) وهذا تعجيز اذا كانت كذلك فالسؤال هو : مَن الذي أوجد له القدرة المحدثة..؟ إما هو وإما غيره.

فاذا كان هو فهل هي محدثة بقدرة قديمة أم محدثة..؟ فاذا كانت قديمة، فله القدرة على ابطال علمه. واذا كانت محدثة، فمن أحدثها، وهكذا الى ما لا نهاية.. واذا كان غيره، فهذا يعني ان الله عاجز الا بقدرة من قادر أعلى منه، وحينئذ لا يكون على صفات الكمال وهذا محال.

ومن مظاهر قدرة الله تعالى على ابطال علمه، انه تعالىٰ «يفعل ما سبق في علمه، من هدى من علم انه لا يهديه، ومن تعذيب من علم، انه لا يعذب ابداً».(٣٢) كذلك فان الله قادر على الكذب، والظلم، واذا اعترض معترض فقال : «فما يؤمنكم اذا هو تعالى قادر على الظلم والكذب والمحال من أن يكون قد فعله، أو لعله سيفعله(٣٣) فتبطل الحقائق كلها».(٣٤)

الجواب على ذلك أن القدرة صفة ايجابية تظهر في صورتين : الأولى، امتلاك لمطلق «القدرة»، والثانية، انها المظهر بالفعل، أي ما تبرز بها الأشياء، والله تعالى قادر لكنه لا يفعله، اذ «ليس كل ما يقدر عليه يفعله».(٣٥) وقد ثبت بالرسالات المعجزة ان الله كمال مطلق، لا تصدر عنه أفعال النقص.

وبتكامل الصفات الالهية، يتفق ابن حزم مع ابي الهذيل العلاف الذي قال : «إن علم الله هو الله، وان قدرته هي هو».(٣٦) لأنه تيقن أن الله عالم في الحقيقة، وهذا العلم لا يخرج عن احدى صورتين: إما أن يكون عالما بعلم قديم، والقدم مشاركة لله في صفته، وهذا مرفوض اذ يؤدي ايضا الى نقض الوحدانية والأزلية، وإما أن يكون عالما بعلم محدث، وهذا قول فاسد، فبقي انه علم بنفسه، واذا قيل للعلاف. إن هذا يؤدي الى القول بأن اله عِلمٌ وقدرة، فإنه يرفض ذلك لخطأ التسمية، ويعتمد ها هنا على نظائر عند أهل التوحيد واللغة، فالقول المجمع عليه «ان وجه الله هو الله».(٣٧) قول وارد في القرآن(٣٨) واعتبار ان وجه الله بعض الله فاسد، فلا يكون والحالة هذه، الا ان وجه الله هو الله، وكذلك اللغة، فالقول «هذا وجه الأمر».(٣٩) يعني هذا الأمر نفسه، وعليه فإن علم الله هو الله، ولكن الله ليس علماً، ولقد رفض ابن حزم القول بأن علم الله هو الله لحاجته الى الدليل، لكنه لم يتعد هذا

القول، باثباته عن طريق نفي النفي، لقد أبطل صراحة هذا القول خشية أن يؤول الى نتيجة، رفضها العلاف، وهي ان الله عِلمٌ.

جـ ـ العلاقة بين علم الله المطلق وحدوث الأشياء والأفعال :

الثابت أن الأشياء مخلوقة ضمن الزمان، والله يعلم ان الأشياء ستكون لترتيبه الخلق، ضمن قوانين ومقدمات تنتج عنها، فاذا خلقها، علمها على أنها موجودة. لكن الطريق الى خلق الله للأشياء، وإبرازها الى الوجود يكون عن طريق «أمر الله» وأمر الله إما ان يكون قديماً كالعلم، والقدرة، وهذا يؤدي الى ان يكون جميع ما أمر به الله، قديماً أو ان يكون محدثا مخلوقاً، وهذا هو الأصوب. فقد جاء في القرآن : «وكان أمر الله مفعولا».(٤٠)، فصح يقينا أن أمر الله تعالى مخلوق»(٤١)، وبخاصة ان الواجبات الدينية، والمعاملات تتغير، فأمر الله المسلمين للصلاة الى بيت المقدس. لم يبق كذلك، ونهيه عن شرب الخمر تبع حالة الاباحة، والا لكان هناك استمرارية في هذه الاباحة، وكذلك ابقاء الدعوة سراً، تغير الى الجهر، أي أن الله غير ما سبق من أوامره الى أوامر جديدة.

اما الوسيلة الى «الأحداث» فهي أمر الله المطلق بمشيئته، وهذا مظهر تابع لعلم الله وقدرته، لأن الله اذا أراد شيئاً، أمر فكان، وهذا الأمر صفة من صفات الفعل، يبرزها الله وقتما يشاء. ويعني هذا أن التغير في الأفعال ممكن، لأن أمر الله لو كان صفة ذات، لم يكن التغير لكونها ذاتا أزلية.

يتضح مما سبق، أن علم الله، وأسبقيته للأشياء لا تعني الالجاء أو الجبر. لأن هذا العلم شامل للفعل، ومقدماته من كونه بالقوة الى ارادته، حتى وقوعه، وكذلك ليس علم الله، هو العلة للفعل

الانساني.

قد يفهم مما سبق أن الأفعال محدثة بأمر الله، ووفق القوانين التي حددها، بمعنى أنه ليس للانسان استطاعة مستقلة، أو ارادة حرة، بل هو مجبر على نحو ما تحدد في قضاء الله وقدره، ولما كان هذا الفهم بعيداً عما يريده ابن حزم، فقد خصص لمعالجته جانباً من كتاباته، بحيث يكون توضيح هذا «الاختلاط» مقدمة ضرورية لتقرير رأيه الخاص في حرية الارادة الانسانية، المستندة الى مبدأ الحتمية الذاتية.

٢ـ البعد الميتافيزيقي لحرية الارادة الانسانية :

انتقد ابن حزم، من نقل «القضاء والقدر» الى معنى الاجبار، والاكراه، والقسر. لأن «القضاء» في لغة العرب هو «الحكم» «والأمر» فقد جاء في التنزيل : «وقضى ربك ألا تعبدوا الا اياه».(٤٢) ومعنى الكلمة بلا خلاف أن الله «أمر ألا يعبدوا إلاّ اياه وتأتي الكلمة أيضاً بمعنى «أخبر»، قال تعالى : «وقضينا اليه ذلك الأمر أنّ دابر هؤلاء مقطوع مصبحين».(٤٣) بمعنى أخبرناه أن دابرهم مقطوع بالصباح، وتعنى كذلك «أراد» قال تعالى : «واذا قضى أمراً، فانما يقول له، كن فيكون».(٤٤)

أما القَدَرُ فكلمة معناها في اللغة الترتيب والحد الذي ينتهي اليه الشيء، تقول : قدرت البناء تقديراً، اذا رتبته وحددته، قال تعالى : «وقدر فيها أقواتها».(٤٥) فيكون معنى «قدر» «وقضى» حكم ورتب. «ومعنى القضاء والقدر، حكم الله تعالى في شيء بحمده، وذمه، وبكونه وترتيبه على صفة كذا، والى وقت كذا».(٤٦)

للقضاء والقدر في معناهما الصحيح مظهران كبيران :

الأول ـ المظهر الطبيعي :

حيث أمر الله الأشياء، بأن تكون على صفة معينة، ضمن رتبة لا انفكاك لها عنها، الا من قبل الله الذي اعطاها رتبتها، وكونها على ما هي عليه، فالأشياء مترابطة داخل نسق منطقي، من العلل والمعلولات، ومن هنا تحدث الأشياء بالضرورة، اذا توافرت لها الاسباب، فالنار رتبت على أن تحرق، اذا توافرت لها الأسباب من الهواء، والمادة القابلة للاشتعال، لكن فعاليتها تبطل من جهة أخرى اذا كانت هناك اسباب أخرى، تبطل أسباب الاحراق، مثل المياه، وانعدام الهواء..

والطبائع من أوضح ما يمكن، ان يجسد «قدر» الله لأن الطبيعة رتبت على خصائص ذاتية، لا تستحيل، والذي يبرز هذه الخصائص الطبيعية التي لا تستحيل(٤٧) هو العلة التي هي «طبيعة في الشيء، تقتضي صفة تصححها، ولا توجد.. (هذه) الصفة دونها، ككون النار علة للاحراق، والاحراق هو معلولها»(٤٨) فالفاعلية الطبيعية اذن مظهر قدرة الله، حيث رتب كل خلقه في نظام معين.

بهذا القول، يتضح قول ابن حزم بالحتمية، وأن لجميع ظاهرات الطبيعة اسباباً كامنة تبرزها، وتظل هذه الأسباب تبرز النتائج نفسها، في الظروف ذاتها.

وقد رأى احياناً أن الشكل الطبيعي للقدر، او الحتمية، يشمل وجود الانسان لأن فكرة الجسم الانساني كمخلوق من المادة الطبيعية، خاضعة لتلك الحتمية، يقول : إن الانسان مجبول على أخلاق معينة، فـ«الحافظ لا يقدر على تأخر الحفظ، والبليد لا يقدر على الحفظ، والفهيم لا يقدر على الغباوة، والغبي لا يستطيع على ذكاء الفهم،، كذلك يوجدون في طفولتهم»(٤٩) فللانسان طباع لا

يستطيع تغييرها، وهي تؤدي الى نتائج موافقة لها، ومعنى هذا أن ابن حزم يجعل الانسان خاضعاً لحتمية تؤثر على ارادته وقدرته في الاختيار، فيما يتعلق بالجزء المادي منه.

الثاني : هو المظهر القيمي :

المتعلق بالأشياء والأفعال ووضعها، ورتبتها الناتجة عن قدرة الله، ويأخذ مظهر الحسن والقبح، أو الحمد والذم ويتعلق هذا المظهر بالأخلاق، لقد بيّن ابن حزم أن الله، قد حكم بأن بعض الأشياء قبيح، ويجب اجتنابه وبعضها الآخر حسن، ويجب الأخذ به، والعمل بمقتضاه. وقد رتب الله وجود هذه الأشياء المحمودة، او المذمومة على صفات معينة، تعرف بها، ضمن نظام الأسباب والمسببات، والطبائع الذاتية، وأن الحمد والذم غير متعلقين بهذه الطبائع بل بأمر الله تعالى.

فالقضاء والقدر، بمعنى ترتيب الخلق على صفات مخصوصة، الى أوقات معلومة، واعطاء الأشياء والأفعال قيماً خاصة بها، يجسد حتمية من جهة، ومجالا حراً للانسان، لاستعمال عقله من جهة أخرى.

٣ــ الاستطاعة :

يرى ابن حزم أن الاستطاعة مأخوذة في اللغة، من الفعل «استطاع» والمصدر «هو فعل الفاعل وصفته»، والصفة والفعل عرضان لاحقان للفعل، فالاستطاعة كيفية لاحقة للمستطيع وليست عين المستطيع.(٥٠) او بعضاً منه(٥١) لأنها لو كانت المستطيع لكانت

الصفة هي الموصوف، لكننا «بالضرورة نعلم أن الصفة.. غير الموصوف»(٥٢) حيث تتعاقب الصفات على الجوهر. ولو كانت الصفة هي عين الموصوف، لكان الماضي من هذه الصفات، هو عين الموصوف الباقي، وهذا محال، فالمستطيع جوهر، والجوهر لا ضد له(٥٣) اما الاستطاعة فلها ضد وهو العجز، وهي عَرَضٌ من الأعراض، يقبل الأشد والأضعف.

انتقد ابن حزم تطرف آراء السابقين عليه، في مسألة الأفعال الانسانية وقدرة الانسان عليها، فقد أداهم غُلوهم الى اسقاط شروط لا غنى للفعل الانساني عنها، وهذه الشروط هي «الله» و«الانسان».

اما الله العالمُ القادرُ، مطلقُ القدرة، الذي لا يغيب عنه شيء، ولا يعجز عن فعل، فإن المعتزلة _ باثباتهم للانسان قدرة ذاتية، قد انقصوا من قدرة الله، كما أن المجبرة بارجاعهم كل شيء الى الله، قد أسقطوا التكليف.

لقد سلبت المجبرة الانسان صاحب الفعل أية قدرة، وجعلته مكاناً لخلق الفعل فقط، فأسقطت أهم ميزة له، أعني القدرة على الاختيار، والتي هي أساس التكليف.

بينما غالت المعتزلة في القدرة الانسانية على الفعل، وتفصيل ذلك على النحو التالي :

أ _ نقد المعتزلة :

انتقد ابن حزم المعتزلة، لقولهم بخلق الانسان لأفعاله، وأن للانسان القدرة على التصرف بهذه الأفعال، لأنها «عندهم حادثة من جهتهم.. ولا فاعل لها، ولا محدث سواهم».(٥٤) وينتج عن ذلك انهم قادرون عليها، مريدون لها.

يبين ابن حزم أن كلمة الخلق، تعني «الاختراع والابداع، واحداث الشيء من لا شيء، بمعنى من عدم الى وجود».(٥٥) والانسان أحد المخلوقات، وليس هو الخالق لذاته، ولو وصف الانسان بصفة الخلق، فانها لا تعني عندئذ أكثر من بروز الفعل على يديه فوقوع الفعل (س) من شخص معين، يعني أنه فعل خاص به، وليس لشخص اخر، ارتباط بهذا الفعل، إن كلمة «الخلق» من الكلمات المشتركة في اللغة، والقرينة هي التي تحدد معناها في كل حالة.(٥٦)

يعتمد ابن حزم في نقده للمعتزلة، على النص القرآني، والأدلة الحسية، والبراهين العقلية.(٥٧) جاءت في القرآن الكريم آيات كثيرة، تبين أن الخلق لله وحده، ومنها : «هل من خالق غير الله»،(٥٨) «وهذا خلق الله فأروني ماذا خلق الذين من دونه».(٥٩) أما من الناحية العقلية، فإن الأشياء والأفعال نوعان : جواهر وأعراض، والله هو خالق الجواهر، والانسان عاجز عن ايجاد فعله، أما الأعراض عند المعتزلة، فمنها ما هو خلق لله، ومنها ما هو خلق للانسان. ولو كان الناس، خالقين لبعضها لصاروا «شركاء في الخلق، قد خلقوا كخلقه.. وهذا تكذيب لله تعالى ورد للقرآن».(٦٠)

ويلاحظ ابن حزم من جهة ثانية أن الفعل يتبع خاصية الشيء الصادر عنه، وأن الأعراض تابعة بالتالي للأجسام، أو الجواهر، والنوع يشتمل على اشخاصه، وما دام «النوع مخلوقا، فأشخاصه مخلوقة»(٦١) والعاجز عن الأصل عاجز عن الفرع، لتبعيته للأصل. كما انه اذا كانت الأجسام او الجواهر مخلوقة، فإن الأفعال، وهي أعراض مخلوقة من الله بالضرورة.

لقد ميزت المعتزلة، بين نوعين من الأفعال، الاضطرارية والاختيارية لاثبات مجال لحرية الانسان. ويناقش ابن حزم هذا التقسيم المصطنع في رأيه لأن الحركة جنس واحد، وما يجري على

الكل يجري على الجزء، فالحركة الاضطرارية «إما أن تكون مخلوقة لله أو غير مخلوقة. فان كانت مخلوقة لله، فهي بعض الحركة الكلية، وإن كانت غير مخلوقة، فالحركة الانسانية، غير مخلوقة كذلك».(٦٢)

لقد سبق للأشعري أن ردّ على المعتزلة بمثل هذا الرد، حين قال: إنه لّما «كان كل دليل يستدل به على أن حركة الاضطرار مخلوقة له تعالى، يجب به القضاء على أنّ حركة الاكتساب مخلوقة لله تعالى، وجب خلق حركة الاكتساب بمثلِ ما وجب به خلق حركة الاضطرار».(٦٣)

وعلى الأسس ذاتها اثبت ابن حزم أنّ الأعراض التي تظهر بفضل طبائع الأشياء مخلوقة له، لا للجواهر الصادرة عنها، لأن القائلين بهذا القول، اذا أقروا بأن الله خالق المطبوعات، ومكون الطبيعة على ما هي عليه، فمعنى هذا انه «تعالى خالق ما ظهر منها لأنه هو .. مرتب كونه وظهوره».(٦٤) والقائلون بذلك هم اصحاب الطبائع، وأشهرهم الجاحظ ومعمر.(٦٥)

يتميز فعل «الخلق» بأن صاحبه قادر على أن يفعله، اذا شاء، ويتركه اذا شاء، وانه يفعله وقتما يشاء. والظاهر من الانسان عجزه عن الفعل في أوقات يحتاج فيها للفعل. ومعنى هذا انه يفتقد عنصراً هاماً، يجعل قدرته على الفعل غير تامة. كما يلاحظ أنّ الانسان لا يستطيع التغيير في ذاته بسهولة، فاذا كان ذكيا لم يكن قادراً على أن يكون بليداً، اذا كان جباناً لم يستطع ان يخلق الشجاعة، واذا كان سيء الخلق، كان عاجزاً عن الحلم، كما ان الحليم لا يقدر على النَزق(٦٦) وخلاصة القول أن جميع ما في العالم «ما دون الله تعالى، مخلوق لله.. أجسامه وأعراضه كلها لا نحاشي شيئا منها».(٦٧) من ظلم وكذب وكفر وشر، وحركة وطول، وعرض،

وسكون، وجوع وعطش، وشبع، وري، وهزال ولغات..(٦٨)

ب ــ الرد على الجبريين :

تتلخص دعوى المجبرة في القول بـ«أن الانسان مجبر على أفعاله».(٦٩) ودليل هؤلاء أنه «لما كان الله تعالى فعالا، وكان لا يشبهه شيء في خلقه، وجب ان لا يكون أحد فعالا غيره».(٧٠) وقد استخدم ابن حزم النص القرآني، والدليل الحسي، والتحليل اللغوي، في الرد على هؤلاء، فقد جاءت في القرآن آيات كثيرة، تثبت الفعل للانسان، منها قوله تعالى : «جزاء بما كنتم تعملون، لم تقولون ما لا تفعلون».(٧١) كما لاحظ ان الانسان صحيح الحواس يدرك فرقاً، بينا بين شخصين : أحدهما سليم الأعضاء، والآخر سقيمها، فصحيح الجوارح قادر على القيام، والقعود وسائر الحركات، مختارا لها دون مانع، أما السقيم، فانه لو أراد هذا لم يقدر عليه.(٧٢)

أما في اللغة فان المجبر «هو الذي يقع الفعل منه، بخلاف اختياره، وقصده، فأما من وقع فعله باختياره، وقصده، فلا يسمى في اللغة مجبرا».(٧٣)

لقد هوجمت فرضية خلق الله للأفعال كلها، او مشاركته في ايجادها، بالقول إنه اذا «كان الله تعالى خلق أعمال العباد، فهو اذاً يغضب مما خلق، ويكره ما فعل، ويسخط فعله، ولا يرضى ما فعل، ولا ما دبّر»(٧٤) ويلاحظ ابن حزم هاهنا قياس فعل الغائب على فعل الشاهد (الانسان) وهو خطأ، فالله قد «أحسن كل شيء خلقه»(٧٥) من حيث رتبه واتقنه.

أما وصف أفعال الانسان بأنها حسنة، أو قبيحة، فليس لذاتها، بل هو وصف بالاضافة لمن وقعت منه، فـ«ليس في العالم شيء حسن

لعينه ولا شيء قبيح لعينه».(٧٦) بل الأمر كما سمّاه الله، فإن سمّاه حسناً ففاعله، مُحسن وإنْ سماه قبيحاً ففاعله قبيح.

ويبرز ابن حزم اعتراضا اخر على فرضية خلق الله للأفعال: فاذا «كان الله خالقكم وخالق أفعالكم، فأنتم والجمادات سواء».(٧٧) لأن خلق الله للأفعال ، وقيام الانسان بها يعني انها تنسب اليه، كما تنسب الأفعال للجمادات. وهنا يقول : ان الانسان مميز عن سائر الكائنات، لأن النفس الانسانية مميزة، عارفة، عاقلة للأشياء، وهي منهية، فعالة، متألمة، حساسة، تحتوي على قوى متعددة، فخلق الله من أجلها «فينا علما تعرف به.. الأشياء على ما هي عليه، وخلق فينا مشيئة لكل ما خلق فينا مما يسمى فعلا لنا».(٧٨) ولها القدرة على استحسان الحسن، واستقباح القبيح، والقدرة على التصرف في العلوم، والصناعات، مما لا نجده في الجمادات، والكائنات الحية الأخرى، حيث خلق في كل شيء منها صفات ملازمة له . ففي الجمادات حركة، وفي الحي غير الناطق، الحركة والقصد، والمشيئة.

والنتيجة أن الله، حين زود الانسان «بالعقل والاختيار والتمييز».(٧٩) فقد تميز فعل المطبوع بطبعه والمختار باختياره، فلا ينسب الأخير الى الله، لأن الفعل فعل من ظهر منه ، والكسب ليس الا «استضافة الشيء الى جاعله، أو جامعه بمشيئة له».(٨٠)

اذا كان الانسان يكتسب الفعل، بما زوده الله به من قدرة، فهل يصير الفعل مشتركاً بينهما؟ هناك آيات تفيد المعنى هذا.. كقوله تعالى على لسان عيسى : «اني اخلق لكم من الطين كهيئة الطير، فانفخ فيه فيكون طيراً باذن الله».(٨١) ليس الاشتراك اذن الا ان الله قد اخترع الشيء، وخلقه، ونمّاه أما نسبة الفعل للانسان ، فلأنه أراده، واختاره وسعى اليه.

يتفق القول السابق مع رأي الأشاعرة الذين بينوا ان الله خالق

الفعل الانساني بمشيته، وأن قدرة الانسان على الفعل، تنحصر في اكتسابه ويرتبط هذا الاكتساب بقدرة محدثة من الله تعالى، لقد عرّف الأشعري الكسب بـ«أن يكون الفعل بقدرة محدثة فكل من وقع منه الفعل بقدرة قديمة، فهو فاعل خالق، ومن وقع منه بقدرة محدثة، فهو كسب».(٨٢) كما عرّفه الباقلاني : «بأنه تصرف في العبد بقدرة تقارنه في محله بخلاف صفة الضرورة من حركة الفالج وغيرها ».(٨٣)

جـ ـ شروط الاستطاعة وأنواعها :

حاول ابن حزم تحديد «الاستطاعة» التي يتعلق بها الفعل، فميز بين قدرة الانسان وبين الأدوات أو الالات التي يستعملها، فليست «الاستطاعة كل ما توصل به الى الفعل، كالابرة والدلو والحبل»(٨٤) فقط، لأن هذه الأدوات تتبع الطبيعة، وهي من مكملات الاستطاعة، وقد رأى انه لا بد من توافر جملة شروط لتكون الاستطاعة موجودة.

أولا : صحة الجوارح، أو الأدوات التي يتم بها الفعل، ودليل هذا أننا قد «وجدنا بالضرورة (أنّ) الفعل لا يقع باختيار الاّ مِنْ صحيح الجوارح».(٨٥) وكل جارحة يظهر منها فعل مخصوص، كالمشي، من الأرجل، والنظر من الأعين، فلو قطعت الأرجل، لامتنع المشي الذي هو تعبير عن استطاعة المشي. ويدعم ابن حزم قوله بالآية القائلة : «ويدعون الى السجود فلا يستطيعون خاشعة ابصارهم، ترهقهم ذلة، وقد كانوا يدعون الى السجود وهم سالمون».(٨٦)

ثانيا : ارتفاع الموانع، وهذا الشرط في الحقيقة مكمل لشرط

صحة الجوارح فهذه لا تقدر على القيام بالفعل الا تحت شروط محددة. فاذا لم توجد امتنع الفعل، فلو كانت العين مغمضة قسراً، لامتنعت الرؤية: «فصحة الجوارح مع ارتفاع الموانع».(٨٧) شرطان ضروريان لوجود الاستطاعة.(٨٨)

ثالثا : ارادة الفعل، هذا هو العامل الداخلي الذي يحرك الاستطاعة، ويدفع الفرد الى اختيار فعل ما، والسعي اليه فـ«الارادة.. محركة للاستطاعة»(٨٩) الطبيعية التي للانسان، لكنها ـ كما هو واضح ـ ليست جزءاً من الاستطاعة، بل هي الكاشف عنها.

اننا نرى «كل عاجز عن الحركة.. مريد لها، وهو غير مستطيع»(٩٠) ومما يدل على تمايز الاستطاعة عن الارادة ان الانسان قد يريد أشياء مضادة للطبيعة، كالطيران في الهواء، أو السير على الماء، وبما أن «الارادة» حادثة، فان الله هو خالقها، الأمر الذي قد يعني المناداة بمذهب الحتمية الصارمة. لكن ابن حزم يجعل من الارادة فعلا متعاليا على التجربة.

ويشكل الشرطان الأول والثاني، شرطاً كافيا للاستطاعة التي هي فعل بالقوة، أو كما يقول ابن حزم «الاستطاعة قبل الفعل».(٩١) وتتمثل قيمة هذه الحالة في أنها تجعل المستطيع «مخاطباً مكلفاً، مأموراً منهياً.. (لأنها تجعل من) الفعل.. ممكنا متوهما لا واجبا ولا ممتنعا».(٩٢)

أما ما يبرز الاستطاعة من مجال «القوة» الى مجال «الفعل» فهو «القوة الواردة في الله بالعون والخذلان».(٩٣) ولا قيمة لهذه القوة ما لم تتوافر شروط الاستطاعة، والارادة معاً، فالله لا يخلق المشي فيمن لا أرجل له، ولا قوة الابصار، فيمن اقتلعت عيناه، ولا فعلا فيمن لا يريده، لزوال محل الخلق.

اختلف القائلون بالاستطاعة حول الاستطاعة وفاعلها، وزمن

وقوعها، وانقسموا الى فريقين، وقال الفريق الأول : إن الاستطاعة التي يكون بها الفعل، لا تكون الا مع الفعل، وأبرز هؤلاء : النجار، والأشعري، والباقلاني، أما النجار، فقال : «ان الاستطاعة لا يجوز ان تتقدم الفعل».(٩٤) وقال الباقلاني: «إن الاستطاعة للعبد تكون مع الفعل، ولا يجوز تقديمها عليه، ولا تأخيرها عنه».(٩٥) اما الأشعري فقد ذهب الى «ان الفعل يحدث مع الاستطاعة في حال حدوثها».(٩٦)

وقال الفريق الثاني : إن الاستطاعة، التي يكون بها الفعل، هي قبل الفعل موجودة في الانسان، وأبرز أنصار هذا الرأي : المعتزلة، والشيعة، وقد انقسموا الى ثلاثة اتجاهات : أما الاتجاه الأول فقد ذهب الى أن الاستطاعة قبل الفعل، ومع الفعل، ويمثلهم بشر بن المعتمر، وضرار بن عمرو، ومعمر العطار.(٩٧)

وقال أصحاب الاتجاه الثاني : إن الاستطاعة قبل الفعل، وتفنى مع أول وجود الفعل وأبرز القائلين بهذا ابو الهذيل العلاف.

أما الاتجاه الثالث . فقال : إن الاستطاعة ليست شيئا غير نفس المستطيع(٩٨) اما الأشاعرة فقد ذهبوا الى مقارنة القدرة للفعل، منكرين تقدم القدرة للفعل، ودليلهم على ذلك ان الفعل لا يخلو من أن يكون حادثا مع الاستطاعة ، في حالة حدوثها او بعدها. «فإن كان حادثا معها في حال حدوثها، فقد صح أنها مع الفعل».(٩٩) واذا كان حادثا بعدها، وقد ثبت ان الاستطاعة عرض، والعرض لا يبقى، وجب ان يحدث الفعل بقدرة معدومة، وهو محال، فصح ان القدرة مقارِنة للفعل.

اما ابن حزم فيحلل الاستطاعة في ضوء فهمه لدور كل من الله والانسان في الفعل، ويرى في هذا الصدد ان القوة الواردة من الله للانسان، والتي لا يكون له فعل الا بها، هي ما سماها الرسول

(صلى الله عليه وسلم) بالتيسير(١٠٠) الذي يأخذ ثلاثة اشكال : التوفيق والعصمة، والخذلان والأضلال، والعون، فقوة التوفيق بأن «يشرح (الله) صدور (المهديين) لفهم الحق، واعتقاده، والعمل به، وأنه صرف لكيد الشيطان ولفتنته عنهم».(١٠١)

أما قوة الاضلال فهي حرمان الله الانسان، الأسباب التي تؤدي به الى الايمان، مثل تضييق الصدور وتحريجها، والختم على القلوب، والطبع عليها، واكنانها عن ان يفقهوا الحق.(١٠٢)

أما قوة العون فيقول ابن حزم «والقوة التي ترد من الله تعالى على العبد فيفعل بها ما ليس طاعة، ولا معصية، تسمى عوناً، او قوة، او حولاً».(١٠٣)

يتبين مما سبق أن اثبات القدرة للانسان قبل الفعل، او معه هو ما يميز القائلين بالجبر عن القائلين بالاختيار. فالمعتزلة يرون القدرة متقدمة على مقدورها، وبهذا أسقطوا ـ كما يرى ابن حزم ـ دور الله في الفعل الانساني.

أما المجبرة الذين رأوا القدرة على الفعل هي مع الفعل، فقد أغفلوا دور العامل الثاني في الفعل الانساني وهو الانسان، ولا تختلف نظرية الكسب الأشعرية عن هذا في شيء.

لقد رأى ابن حزم أن القدرة تتقدم المقدور، وتقارنه في آن واحد، أما قوله ان الاستطاعة، قبل الفعل، فيشبه قول المعتزلة، كما أن قوله ان الاستطاعة قبل الفعل يشبه قول الأشاعرة، والمجبرة، لكنه يختلف عنهم في قوله : ان الفعل الواقع بالخلق الالهي، معتمد على ما للانسان من استطاعة قبل الفعل.

٤ـ المسؤولية الخلقية :

تتناول المسؤولية الخلقية الأفعال الخارجية، المادية التي يقوم بها المرء، مثلما تتناول النوايا، او الأفعال الباطنة. ومن هنا فإن المسؤولية الخلقية تختلف عن المسؤولية القانونية التي يكون المرء فيها مسؤولا عن فعل مادي خارجي أمام هيئة اجتماعية ما.

ليست كل مسؤولية خلقية هي مسؤولية قانونية، والعكس صحيح، لأن الأخيرة مترتبة على الأثر المادي الذي أوقعته الذات على الآخرين، إما في النفس فهي جناية، وإما في المال فهي ضمان، واطار المسؤولية الخلقية اوسع من اطار المسؤولية القانونية.

يميل ابن حزم الى فهم المسؤولية بمعناها القانوني، فقد اهتم بتحديد درجات المسؤولية الناجمة، عن الاعتداء على النفس او المال، أكثر مما اهتم بتحديد المسؤولية الناتجة عن الكذب، أو عدم مساعدة الغير.

أ ــ شروط المسؤولية :

ترتبط المسؤولية بالفعل الذي قام به الفرد حرا، ومن ثم فانها تستلزم القدرة على الاختيار والتنفيذ :

أ ــ القدرة : اذا كان الانسان عاجزا عن الفعل فان ذلك يعني عدم قدرته على القيام بالفعل، الذي تترتب عليه المسؤولية، وكلما ازدادت قدرة الانسان على الفعل، ازدادت مسؤوليته، والعكس صحيح.(١٠٤)، لأن القدرة الانسانية عند ابن حزم تعني : صحة الجوارح التي تقع الأفعال بها، وارتفاع الموانع التي تحول دون قيام الفعل، وكل ذلك محكوم بارادة الفاعل، المبنية على الاختيار العقلي

للفعل دون غيره.

ب ـ النية : عرّف ابن حزم النية بأنها : «قصد العمل بارادة النفس له دون غيره، واعتقاد النفس ما استقر فيها».(١٠٥) وتتجلى أهمية النية في أنها جزء من النفس المحركة للجسد «فإن نَوتْ النفس بالعمل الذي تصرف فيه الجسد وجها ما فليس لها غيره».(١٠٦)

ان المسؤولية المترتبة على النية نوعان : نوع يرتبط بالفعل، ولا غنى عن تلازمهما «فان انفرد.. عمل دون نية، فهو باطل، وإن انفردت نية فيه دون عمل، فهي باطلة»(١٠٧) كذلك، ويحدد ابن حزم النية مع الفعل بقوله : «لا يصح عمل من أعمال الشريعة، الا بنية متصلة بأول الشروع فيه، لا يحول بين النية، والدخول في العمل زمان اصلا».(١٠٨) لأن النية ارتبطت بالفعل المقصود مباشرة.

أما النوع الآخر فيرتبط بتنفيذ الفعل، واخراجه الى حيز الوجود، فمن نوى القتل المرتبط بالفعل المؤدي اليه «كضربه انسانا بما يموت منه، قاصد لضربه، عالما بما قد يمات من مثله».(١٠٩) فانه يُعد مسؤولا عن فعله، لأنه قصد الى الفعل عامداً، مصرا عليه، مع علمه بماهية العمل المقدم عليه.

أما الاصرار على الفعل، فأمر يختلف عن مجرد النية، فلا «يكون الا على ما قد فعله المرء، بعد تماد عليه، إن فعله، وأما من همّ بما لم يفعل بعد، فليس اصرارا»(١١٠) لأن المصرّ مَنْ «عمِل الذنب ثم نوى التمادي عليه».(١١١) فإن فعله أثِمَ لوقوع الفعل، وإن لم يفعله لا إثم عليه حتى يفعله. وبذلك فالمسؤولية لا تتعلق بالنية الا اذا تجسدت في فعل.

اما من نوى القيام بعمل وشرع فيه، ثم أدى عمله الى نتائج غير التي كان قد قصدها، فان مسؤوليته تكون دون مسؤولية من

قصد هذه النتائج لأن الفاعل ها هنا قد قام بـ«فعل قصد عمله الا انه لم ينو»(١١٢) النتيجة التي آل اليها. «كانسان لطم آخر، فوافق منية الملطوم»(١١٣) فهو سبب الموت، الا انه ليس العلة المباشرة له.

والفعل بلانية شبيه بفعل الساهي، وهو من وقع الفعل منه، بدون قصد اليه، ولا مسؤولية على هذا الفرد، لأن ابن حزم ساوى «بين العمل المقصود نسياناً بغير نية، وبين الخطأ الذي لم يُقْصَدْ».(١١٤)

وبالطبع فإنه ينبغي أن تُفهم نفي المسؤولية في هذه الحالات باعتباره نفياً للمسؤولية الجنائية (القانونية) وليس نفياً للمسؤولية المدنية المتمثلة في تعويض المتضرر.

جـ ـ المعرفة : يقرر ابن حزم «المعرفة» كشرط في قيام المسؤولية. ويبدو أن غرضه من ذلك، وضع حدود معقولة لمسؤولية الانسان عن فعله، وربط المسؤولية بالعقل، لهذا يقول إن الحيوان الذي لا يتميز بالوعي، والمعرفة، لا مسؤولية عليه. فـ«لا ضمان فيما أفسده الحيوان من دم، أو مال ليلاً ولا نهاراً».(١١٥) كما ان الميت لا جناية عليه(١١٦) لأنه فاقد لصفات الحياة، والوعي، والمعرفة، ومن ثم الارادة، والقدرة على الفعل.

د ـ الارادة: يرتبط هذا الشرط بالنية من جهة، وبالقصد من جهة أخرى، ومن ثم فإنه يتطلب عند ابن حزم أن يكون الانسان عاقلا، بالغا، ومن ثم فقد اسقط المسؤولية عن المجنون والسكران، والصبي غير البالغ قائلا : «لا قود على مجنون فيما أصاب في جنونه، ولا على سكران فيما اصاب في سكره، والمُخرجُ له من عقله، ولا على من لم يبلغ، ولا على أحد من هؤلاء دية، ولا ضمان».(١١٧) لأن صاحب العقل يتميز بالقدرة على الوعي والادراك، والمعرفة التي من خلالها تتأسس الارادة الحقيقية.

هـ ـ حرية الارادة : تستلزم مسؤولية الشخص من الناحية الخلقية أن يكون الفاعل قد قام بفعله بشكل حر، «بمعنى أنه ليس مجبراً، ولا مكرهاً، وأنه سبب لأفعاله»(١١٨) فليس المكره او الملجأ سببا لأفعاله ومن ثم فانهما لا يتحملان المسؤولية.

ب ـ الأفعال المتولدة والمسؤولية :

لقد قرر ابن حزم وجود افعال لا يُعد الانسان مسؤولا عنها، وهذه هي الافعال المتولدة، وهي أفعال نتجت عن عمل قام به انسان غير قاصد لها، فالنتيجة ليست داخلة في النية، والارادة، ومثل ذلك رجل رمى هدفاً، فاصاب انساناً لم يقصده(١١٩) وكمن اوقد ناراً ليصطلي، او ليطبخ شيئا او أوقد سراجاً، ثم نام، فاشتعلت تلك الدار، فاتلفت امتعة وناسا، فلا شيء عليه في ذلك(١٢٠) وهذا ما يطلق عليه اسم الاهمال.

اذا اردنا ان نتبين ابعاد نظرية ابن حزم في المسؤولية، فان علينا أن نقارنها بما ذهب اليه المعتزلة، فقد رأى القاضي عبدالجبار ان الفعل المتولد عن أفعالنا المباشرة، هو فعل لنا لأن «فعلا من فاعلين لا يصح، فيجب الا يكون فعلا لغيره».(١٢١) ذلك ان الفعل قد وقع من الانسان بحسب دواعيه وبسببه، والفعل المتولد ليس من دواعي الفاعل مباشرة، لكنه بسببه، فيصبح «المتولد كالمباشر في أنه من فعلنا»،(١٢٢)

وعلى هذا فان مسؤولية الفعل المتولد لا تسقط، اذا كان في قدرة الفاعل التحرز من الفعل بالاّ يفعل سببه، اذا علم او ظن أن وقوع الفعل المتولد يلزم عن الفعل المتولد عنه. اما اذا لم يخطر بباله هذا، فهو كالساهي، الذي تسقط عنه المسؤولية. يقول القاضي : «لا

يمتنع عندنا ان يستحق على الفعل المتولد الذم او المدح، والعقاب او الثواب، لأنه كالمباشر عندنا، في هذا الوجه اذا فعله، وهو عالم بحاله، او متمكن من العلم بذلك، وما له يقال باستحقاق ذلك على المباشر قائم في المتولد».(١٢٣)

ويرى ابن حزم في المقابل ان الأفعال المتولدة، ليست من فعل الانسان، الدليل على ذلك: «ان الانسان لا يفعل الا الحركة، وهي التي يقدر عليها، وعلى ضدها، وهو الترك. ولا يسمى فاعلاً.. مَن هذه صفته، فالشيء المتولد عن الحركة، واقع بخلاف ارادة الانسان الفاعل لتحرك الحركة، فلو كان الشيء المتولد من تلك الحركة، فعل الانسان لوقع على حسب اختياره، والعيان يوجب خلاف ذلك، فنجد الانسان يُضربُ فيكون من ذلك الضرب الموت، وهو لم يرده، ولا يقع منه الموت، فالله قد أراد»(١٢٤) ومن ثم فانه لا تقع المسؤولية على الانسان لأن المرء «انما يضمن.. ما تولد عن فعله، ولا يضمن ما تولد عما تولد عن فعله».(١٢٥)

وقد طبق ابن حزم ها هنا نظريته في الاستطاعة، على اساس أن الفعل خلق الهي، وقصد انساني، «واننا مستحقون النكال (فقط) لظهور السيئة منا»(١٢٦) لأنه اختيار، وفعل مباشر، وليس اضطراراً او فعلا غير مباشر.(١٢٧)

نظر ابن حزم الى التولد على الصورة التي قال بها الاشاعرة، فقد جعل الباقلاني الأفعال المتولدة من الله، وقال: «هي عندنا مما ينفرد الله تعالى، بخلقها، وليست بكسب للعباد».(١٢٨).

اما المعتزلة، فقد اختلفوا في الأفعال المتولدة، والمسؤولية الخلقية الناتجة عن ذلك، فثمامة بن أشرس يقول: «إن الأفعال المتولدة أفعال لا فاعل لها».(١٢٩) اما ابو الهذيل العلاف، والقاضي وغيرهما من المعتزلة، فقد ذهبوا الى اثبات الفعل المتولد للفاعل

الذي تولد عن فعله(١٣٠) فـ((ذهاب السهم بعد الرامي متولد عن رميته، فهو منسوب اليه لا الى غيره، والدليل على ذلك، أن ذهاب السهم عند رمي الرامي به لا يعدو خصالا أربعاً : إما أن يكون فعلا لله، أو للسهم، أو فعلا لا فاعل له، او فعلا للرامي، وليس يجوز أن يكون فعلا لله، لأن الرامي لا يدخل الله جل ثناؤه في افعاله، ولا يضطره اليها، لأن الله تعالى مختار لأفعاله ، فقد كان يجوز ان يرمي الرامي، ولا يحدث الله ذهاب السهم، فلا يذهب.. ولا يجوز ان يكون ذهاب السهم فعلا للسهم لأن السهم موات.. ولا يجوز ان يكون ذهاب السهم فعلا لا فاعل له.. فلما فسدت هذه الوجوه، كلها، لم يبق الا ان ذهاب السهم منسوب الى الرامي به دون غيره، اذا كان هو السبب له)).(١٣١)

يرجع اختلاف ابن حزم مع المعتزلة في حدود المسؤولية، الى اختلافهم في معنى القدرة، فما دام الله وحده هو الخالق عند ابن حزم، فالمسؤولية غير مرتبطة بالفعل المتولد، أما المعتزلة فقد رفضوا هذه النتيجة لقولهم بخلق الانسان لأفعاله، ومن ثم فقد اثبتوا مسؤوليته عن الفعل.

هوامش الفصل الثالث :

١ـ الفصل في الملل والنحل جا ص ٦٩.

٢ـ ابو الفتح محمد بن عبدالكريم الشهرستاني (-٥٤٨هـ): الملل والنحل، تحقيق محمد سيد كيلاني، دار المعرفة، بيروت ١٤٠٤هـ ـ ١٩٨٤م جا ص ٨٧.

٣ـ المصدر السابق.

٤ـ ابو الحسن الأشعري (-٣٣٠هـ) كتاب اللمع، تقديم د. حمودة غرابة، ١٩٥٥م ص ٣٠.

٥ـ المصدر السابق ص ٣٠.

٦ـ الشهرستاني : الملل والنحل، جا ص ٤٤.

٧ـ الفصل في الملل والنحل ج٢ ص ١٢٨.

٨ـ المصدر السابق.

٩ـ المصدر السابق.

١٠ـ المصدر السابق.

١١ـ المصدر السابق، ج٢ ص١٢٩.

١٢ـ المصدر السابق، ج٢ ص١٢٩.

١٣ـ الفصل في الملل والنحل، ج٢ ص١٢٩.

١٤ـ ابن حزم : الأصول والفروع، ص ٢٠٤.

١٥ـ الفصل في الملل والنحل، ج٢ ص ١٣٠.

١٦ـ الفصل في الملل والنحل، ج٣ ص ٧٩.

١٧ـ الفصل في الملل والنحل ج٢ ص ١٦٢.

١٨ـ الفصل في الملل والنحل ج٢ ص ١٦٢.

١٩ـ سورة محمد : الآية : ٣١.

٢٠ـ الفصل في الملل والنحل ج٢ ص ١٣٠.

٢١ـ الفصل في الملل والنحل جـ٢ ص ١٣٠.

٢٢ـ الفصل في الملل والنحل جـ٢ ص ١٣٠.

٢٣ـ الفصل في الملل والنحل جـ٢ ص ١٣٠.

٢٤ـ يعرف ابن حزم بالعلم بأنه : «تيقن الشيء على ما هو عليه، إما عن برهان ضروري موصل الى تيقنه كذلك، اما اول بالحس او ببديهة العقل، وإما حادث.. من أخذ المقدمات الراجعة الى أول العقل والحس : الأحكام في أصول الأحكام: ج١ ص ٣٦.

٢٥ـ الفصل في الملل والنحل، جـ٢ ص ١٣١.

٢٦ـ الفصل في الملل والنحل جـ٢ ص ١٣١.

٢٧ـ الفصل في الملل والنحل جـ٢ ص ١٣١.

٢٨ـ المصدر السابق، ص ١٤٩.

٢٩ـ المصدر السابق. ص ١٢٩.

٣٠ـ الفصل في الملل والنحل ج ٢ ص ١٩٢.

٣١ـ الفصل في الملل والنحل جـ٢ ص ١٩٢.

٣٢ـ الفصل في الملل والنحل جـ٢ ص ١٨٦.

٣٣ـ هذا السؤال ذكره البغدادي في الفرق بين الفرق ص ٢٤٨ في اجتماع للمعتزلة سأله أحدهم للنظام.

٣٤ـ الفصل في الملل والنحل جـ٢ ص ١٨٦.

٣٥ـ المصدر السابق، ص ١٨٧.

٣٦ـ ابو الحسن عبدالرحيم بن محمد بن عثمان الخياط المعتزلي : كتاب الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد. تحقيق د. نايبرج، المطبعة الكاثوليكية بيروت ١٩٥٧م، ص ٥٩.

٣٧ـ الخياط المعتزلي : كتاب الانتصار ص ٥٩.

٣٨ـ «انما نطعمكم لوجه الله» سورة الانسان : الآية : ٩.

٣٩_ الخياط المعتزلي : كتاب الانتصار، ص ٦٠.

٤٠_ سورة الأحزاب : الآية : ٣٧.

٤١_ الفصل في الملل والنحل، ج٢ ص ١٦٩.

٤٢_ سورة الاسراء: الآية ٢٣.

٤٣_ سورة الحجر : الآية : ٦٦.

٤٤_ الفصل في الملل والنحل، ج٣ ص ٥٢، سورة البقرة الآية ١١٧.

٤٥_ المصدر نفسه، المكان نفسه. سورة فصلت، الآية، ١٠.

٤٦_ المصدر السابق، المكان نفسه.

٤٧_ يقول ابن حزم : «رتب (الله) الطبيعة على أنها لا تستحيل أبداً، ولا يمكن تبدلها عند كل ذي عقل، كطبيعة الانسان، بأن يكون ممكناً له التصرف في العلوم والصناعات، ان لم يعترضه آفة.. وطبيعة البر أن لا ينبت شعيراً ولا جوزاً..» (الفصل في الملل والنحل ج٥ ص ١٦) وعرف الطبيعة بأنها «صفات موجودة في الشيء يوجد بها على ما هو عليه، ولا يعدم منه الا بفساده، وسقوط ذلك الاسم عنه» انظر الأحكام في أصول الأحكام ج١ ص ٤٦ والفصل في الملل والنحل ج٣ ص ٥٩، ورسائل ابن حزم ج٤ ص ٤١٦.

٤٨_ الأحكام في أصول الأحكام، ج١ ص ٤٤.

٤٩_ الفصل في الملل والنحل ج٣ ص ٤٢ _ ٤٣.

٥٠_ ذكر ابن حزم ان النظام وعلي الأسواري وأبا بكر بن كيسان الأصم، قالوا : «ليست الاستطاعة شيئاً غير نفس المستطيع» الفصل في الملل والنحل ج٣ ص ٢٢. والفرق بين الفرق ص ٩٧.

٥١_ قال بهذا هشام بن سالم الرافضي، وذكر الأشعري عنه أنه كان يقول : «ان الاستطاعة جسم، وهي بعض المستطيع» (مقالات الاسلاميين: ص ٤٣) وقال بذلك ايضا سليمان بن جرير من الشيعة الأمامية (مقالات الاسلاميين : ص ٧٣) وضرار بن عمرو (مقالات الاسلاميين : ص ٢٨١. والفرق بين الفرق : ص ١٦٠).

٥٢ـ الفصل في الملل والنحل، جـ٣ ص ٢٧.

٥٣ـ المصدر السابق، ص ٢٨.

٥٤ـ القاضي عبدالجبار : المغني في أبواب التوحيد والعدل، «المخلوق» تحقيق، د. توفيق الطويل وسعيد زايد جـ٨ ص ٣.

٥٥ـ الفصل في الملل والنحل،جـ٣ ص ٥٧، ٦٤.

٥٦ـ قال ابن حزم : «ان العرب تسمي الكذب اختلاقا، والقول الكاذب مختلقاً» انظر الفصل في الملل والنحل، ج٣ ص٦٤ ـ ٦٥.

٥٧ـ قال ابن حزم : «البرهان على صحة قول من قال إن الله تعالى خلق أعمال العباد كلها، نصوص من القرآن، وبراهين ضرورية منتجة من بديهة العقل، والحس» الفصل في الملل والنحل» جـ٣ ص ٥٤.

٥٨ـ الفصل في الملل والنحل، ج٣ ص ٥٥، سورة فاطر، الآية : ٣.

٥٩ـ المصدر السابق، ص ٥٦ سورة لقمان : الآية : ١١.

٦٠ـ المصدر السابق، ص ٥٧.

٦١ـ المصدر السابق، ص ٦١.

٦٢ـ الفصل في الملل والنحل، جـ٣ ص ٩٦.

٦٣ـ الأشعري : كتاب اللمع ص ٧٥.

٦٤ـ الفصل في الملل والنحل، جـ٣ ص ٩٥.

٦٥ـ يرى الجاحظ ان لا فعل للعباد الا الارادة، وأن سائر الافعال تنسب الى العباد على معنى أنها وقعت منهم طباعاً، وأنها وجبت بارادتهم (البغدادي : الفرق بين الفرق، ص ١٢٩» وأما معمر فقد نسب كل الأعراض الى الأجسام، وأنها منه بطبعه، فالأصوات فعل الأجسام المصوتة بطباعها، وفناء الجسم، فعن الجسم بطبعه، (البغدادي : الفرق بين الفرق ص ١١٠).

٦٦ـ الفصل في الملل والنحل، جـ٣ ص ٩٦ ـ ٩٧.

٦٧ـ الفصل في الملل والنحل جـ٣ ص ٦٨.

٦٨_ المصدر السابق، ص ٧٥.

٦٩_ المصدر السابق، ص ٢٢ يقول الجهم بن صفوان : «لا فعل ولا عمل لأحد غير الله تعالى، وانما تنسب الأعمال الى المخلوقين على المجاز، كما يقال : زالت الشمس، ودارت الرحى من غير أن يكونا فاعلين، أو مستطيعين لما وصفتا به». انظر : البغدادي : الفرق بين الفرق، ص ١٥٨.

٧٠_ الفصل في الملل والنحل ج٣ ص ٢٢ _ ٢٣.

٧١_ المصدر السابق ص ٢٣.

٧٢_ المصدر السابق ص ٢٣.

٧٣_ المصدر السابق ص ٢٣.

٧٤_ المصدر السابق ص ٦٢.

٧٥_ سورة السجدة، الآية. ٧.

٧٦_ الفصل في الملل والنحل، ج٣ ص ٦٦، انظر كذلك ص ٧٠ _ ٧١.

٧٧_ المصدر السابق ص ٩٤.

٧٨_ المصدر السابق ص ٩٤.

٧٩_ المصدر السابق ص ٨٠.

٨٠_ المصدر السابق ص ٨٢.

٨١_ المصدر السابق ص ٧٧، سورة آل عمران : الآية ٤٩.

٨٢_ الأشعري : مقالات الاسلاميين، ص ٥٣٩ اللمع ص ٧٦.

٨٣_ الباقلاني.. ابو بكر محمد بن الطيب : كتاب التمهيد ، تحقيق رتشرد يوسف مكارثي ، المكتبة الشرقية ، بيروت ١٩٥٧م ص ٣٠٧.

٨٤_ الفصل في الملل والنحل ج٣ ص ٢٨، قال هشام بن الحكم وأصحابه من الروافض : ان الاستطاعة خمسة اشياء : من ضمنها «الآلة التي بها يكون الفعل، كاليد التي بها اللطم، والفاس التي تكون بها النجارة، والابرة التي تكون بها الخياطة، وما أشبه ذلك من الآلات» (الأشعري : مقالات الاسلاميين، ص ٤٢).

٨٥ـ الفصل في الملل والنحل ج٣ ص ٢٩.

٨٦ـ المصدر السابق، ص ٣١. سورة القلم، الآية ٤٣.

٨٧ـ الفصل في الملل والنحل ج٣ ص ٣٠.

٨٨ـ يتفق ابن حزم في مفهومي الاستطاعة السابقين مع بعض المعتزلة كالخياط الذي قال إن «الاستطاعة هي صحة الجوارح وسلامتها من الآفات» (كتاب الانتصار ص ٦٢)، وثمامة بن أشرس، وبشر بن المعتمر، وغيلان الذين ذهبوا الى أن الاستطاعة هي السلامة، وصحة الجوارح، وتخليتها من الآفات (مقالات الاسلاميين ص ٢٢٩).

٨٩ـ الفصل في الملل والنحل ج ٣ ص ٢٩.

٩٠ـ الفصل في الملل والنحل ج ٣ ص ٢٩.

٩١ـ المصدر السابق ص ٢٦.

٩٢ـ المصدر السابق ص ٣٢.

٩٣ـ المصدر السابق ص ٣٢.

٩٤ـ الأشعري : مقالات الاسلاميين ص ٢٨٣.

٩٥ـ الانصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، تحقيق، محمد زاهد الكوثري ، مؤسسة الخانجي ط ٢، ١٣٨٢هـ ـ ١٩٦٣م، ص ٤٦.

٩٦ـ كتاب اللمع ص ٩٤.

٩٧ـ البغدادي : الفرق بين الفرق ص ١٦٠.

٩٨ـ انظر : الفصل في الملل والنحل ج ٣ ص ٢٢.

٩٩ـ الأشعري : كتاب اللمع ص ٩٣.

١٠٠ـ انظر : الفصل في الملل والنحل ج٣ ص ٣٠ قال رسول الله صلى الله عليه وسلم (كل ميسر لما خلق له.. ذكره الطبري في صحيحه، حول رجل قال : يا رسول الله، أيُعرف أهل الجنة من أهل النار، قال نعم، قال فلم يعمل العاملون، قال : كلٌ يعمل لما خلق له. او لما يسر له». صحيح البخاري، باب القدر ج٨ ص ١٥٣. ١٥٤.

١٠١ــ الفصل في الملل والنحل جـ٣ ص ٤٧.

١٠٢ــ المصدر السابق، جـ٣ ص ٤٨.

١٠٣ــ المصدر السابق ص ٣٠.

١٠٤ــ انظر مبحث الاستطاعة أعلاه، ص ٨٩.

١٠٥ــ الأحكام في أصول الأحكام، ج١ ص ٤٤. ورسائل ابن حزم، جـ٤ ص ٤١٦.

١٠٦ــ الأحكام في أصول الأحكام، جـ٥ ص ١٤٢.

١٠٧ــ المصدر السابق، ص ١٤٨.

١٠٨ــ ابن حزم : كتاب النبذ في أصول الفقه، مخطوط تشتربتي رقم ٣٤٤٨ ص (٢٠ ب).

١٠٩ــ الأحكام في أصول الأحكام جـ٥ ص ١٥٥.

١١٠ــ الفصل في الملل والنحل، جـ٤ ص ٥٢.

١١١ــ رسائل ابن حزم جـ٣ ص ٢٢٦.

١١٢ــ الأحكام في اصول الأحكام، جـ٥ ص ١٥٥.

١١٣ــ المصدر السابق ص ١٥٥ وانظر كذلك ص ١٥٦.

١١٤ــ الأحكام في أصول الأحكام جـ٥ ص ١٤٩ ــ ١٥٠.

١١٥ــ المحلي، ج ١١ص ٥.

١١٦ــ انظر المحلي، جـ١١ ص ١٩.

١١٧ــ المحلي، حـ١٠ ص ٣٤٤.

١١٨ــ سحبان محمود خليفات : لغة الأخلاق دراسة تحليلية في مجال الأخلاق، رسالة دكتوراه جامعة القاهرة ١٩٧٧م ص ٤١٩.

١١٩ــ الأحكام في أصول الأحكام جـ٥ ص ١٥٤.

١٢٠ــ المحلي، جـ١١ ص ١٩.

١٢١ــ القاضي عبدالجبار : المغني في أبواب التوحيد والعدل (التوليد) تحقيق د. توفيق الطويل، وسعيد زايد جـ٩ ص ٣٨.

١٢٢ـ المصدر السابق، ص ٦٤.

١٢٣ـ المصدر السابق، ص ٦٧.

١٢٤ـ ابن حزم، الأصول والفروع ص ١٣٩.

١٢٥ـ المحلي، ج١١ ص٢.

١٢٦ـ الفصل في الملل والنحل ج٣ ص ٨٣.

١٢٧ـ مثل هذا انسان هيج كلباً او اطلق اسداً، او أعطى أحمق، سيفاً، فقتل به رجلا، كل ما ذكرنا فلا ضمان على المهيج ولا على المطلق، ولا على المعطي السيف، لأنهم لم يباشروا الجناية، ولا أمروا بها من يطيعهم (المحلي ج١١ ص ١١). او «كمن نام واثناء نومه انقلب على انسان فقتله» (المحلي ج ١١ ص ١٩).

١٢٨ـ الباقلاني : التمهيد، ص ٢٩٦.

١٢٩ـ البغدادي : الفرق بين الفرق، ص ١٢٧.

١٣٠ـ الشهرستاني : الملل والنحل ج١ ص ٥٢.

١٣١ـ الخياط : كتاب الانتصار ص ٦٠ ـ ٦١.

الفصل الرابع

العقل والاخلاق

١ـ مكانة العقل في الأخلاق

اعتبر ابن حزم العقل قوة نفسية يرتبط بها التمييز، والفهم والتعقل، والادراك، والفضيلة، وهو نوعان :

الأول : هو العقل المميز وله حدان : الأول تمييز المعطيات الحسية ووظيفته «تمييز الأشياء المدركة بالحواس وبالفهم، ومعرفة صفاتها التي هي عليها جارية، على ما هي عليه فقط».(١) فالحياة الانسانية مليئة بالمشاهدات والأحداث المستجدة، ومرتبة ترتيبا دقيقاً في انساق كعلل ومعلومات.(٢)

اما الحد الثاني فهو الفهم عن الله، وهذا حد خاص. يرتبط بالرسالات المبعوثة الى الأنبياء. ومعرفة الأحكام، والقيم الواردة في الدين، اذ أن القيم العليا، قيم خالدة، مصدرها موضوعي، خارج عن قدرة العقل الانساني . وحدود هذا العقل «معرفة صحة الديانة وصحة العمل الموصلين الى فوز الأخرة، والسلامة الأبدية، وبه نعرف صحة العلم».(٣)

ان معرفة العقل بالقيم ترجع الى خاصة ذاتية فيه، ومن ثم فانه يتفق مع القيم الدينية والأخلاقية، الواردة في التعاليم الدينية، وتعود هذه الخاصية الى ما رتب عليه العقل من عدم التناقض والصدق أبدا فيحلل القيم، ويوصي بقبولها، أو رفضها اذا كانت مرفوضة. ولذلك «فما أوجبه العقل فهو واجب.. وما أحاله العقل فهو محال في العالم، لا سبيل اليه».(٤)

يؤكد ابن حزم ان افضل درجات العقل هي الوصول الى ماهيات الأشياء ، ومعرفة صحة القيمة الواردة من الله، سواء بالقبول ام بالرفض ، ذلك أن القانون الالهي هو القانون الذي يجب ان يسير

عليه المرء، فاذا اتفق العقل مع ما أورده الله، سعد الانسان السعادة الكاملة، يقول : «انما العقل قوة تميز النفس بها الأشياء على ما هي عليه فقط، ويعرف ما صح وجوده، مما أوجبه من تلزم طاعته، مما لم يصح وجوبه. مما لم يوجبه من يجب طاعته».(٥)

الثاني هو العقل الفاضل، ويرتبط بالعقل المميز ويسميه ابن حزم «بالعقل» مجرداً، وتتمثل منفعته في «استعمال الطاعات والفضائل ـ وهذا الحد ينطوي فيه اجتناب المعاصي والرذائل».(٦) وهو غير التمييز، لأنه استعمال ما ميز الانسان فضله، فكل "عاقل مميز، وليس كل مميز عاقلاً».(٧) وبالتالي فان نوعا العقل تتكامل في تعريفه الأخلاقي : فالتمييز جانب قد تشترك فيه جميع الناس، لكن العقل الفاضل لا يشترك فيه الا بعضهم، «لأن العاقل هو من لا يفارق ما أوجبه تمييزه».(٨) والحياة الأخلاقية الفاضلة، هي التي تكون تحت سيطرة العقل، بجزئيه المميز والفاضل، فاذا لم يكن الجانب الفاضل، مانعا للجانب المميز لم تكن للعقل فائدة أخلاقية. وهذا الفهم واضح من الأصل الاشتقاقي لكلمة «العقل» حيث تعني «المنع»(٩) اي الحيلولة دون سيطرة الجوانب اللاعاقلة وبالتالي الحيلولة دون طغيان الشر، بمنع النفس عن الهوى وردعها عن اتيانه.

اما سيطرة العقل الفاضل على السلوك الانساني، فترجع الى أمور عدة أهمها :

أولا : استعمال العقل المميز لكافة قدراته، ووصوله الى كيفيات الأشياء بدقة، بمعنى انه كلما ازدادت قدرات العقل المميز، ازدادت امكانية سيطرة العقل الفاضل. وهذه الزيادة تحصل بالمعرفة(١٠)، اذ المعرفة تبصير بحقائق الأشياء. مما يؤدي الى زيادة توافق العقل مع النسق الطبيعي، ويتم هذا التوافق عن طريقين : الأول هو استعمال

الحواس: «فما شاهدته الحواس، وأقرت به النفس والمعارف، في هذا متيقنة الصدق ضرورة اذا كانت سليمة، والعقل بريئاً، وكاذبة اذا كان العقل معتلا، والحواس فاسدة غير سليمة».(١١) وللحواس أهمية كبرى في عمل العقل، وبالتالي فانه «اذا كانت الحواس قنوات تمر عبرها المعطيات الحسية، فان العقل (المميز) هو القادر على فحص هذه الوقائع وتنظيمها».(١٢)

والثاني هو «الخبر» (١٣) وهو تواتر جماعة صادقة في ايصال الحقيقة، وفائدة هذه المعرفة، انها تزود العقل بنفع الفضيلة وقبح الرذيلة فيسعى الى مغالبتها وقمعها(١٤)، ولا يكون ذلك الا «بمغالبة الطبع الفاسد».(١٥) وقد تبين في مبحث حرية الارادة الانسانية انه كلما أدرك الانسان حقيقة القضاء الالهي في المجال القيمي للأشياء، ازدادت بصيرته وحريته.

ثانيا : استعانة العقل المميز بالعلوم الانسانية، وقد استعان ابن حزم نفسه بالفلسفة بخاصة، لأنه رأى شدة اعتمادها على العقل، وسعيها للحق. والفلسفة ـ كما يقول ـ «معناها وثمرتها، والغرض المقصود، نحوه بتعلمها، ليس هو شيئاً غير اصلاح النفس، بأن تستعمل في دنياها الفضائل، وحسن السيرة المؤدية الى سلامتها في المعاد، وحسن السياسة للمنزل، والرعية، وهذا نفسه لا غيره هو الغرض من الشريعة».(١٦)

ومن أسباب استعانة ابن حزم بالفلسفة أنها «مبينة للفضائل من الرذائل ، موقفة على البراهين المفرقة بين الحق والباطل».(١٧) وعلى هذا أجمع الفلاسفة وهي بهذا المعنى عامل مساعد في بناء الأخلاق، الا انها وحدها لا تستطيع بناء حياة أخلاقية ناجحة البتة(١٨) وذلك لاختلاف أهل العقول في كيفية بناء الحياة الأخلاقية، «فذو القوة الغضبية التي هي غالبة على نفسه، لا يرى من ذلك ما يراه

ذو القوة النباتية، الغالبة على نفسه وكلاهما لا يرى من ذلك ما يرى ذو القوة الناطقة الغالبة على نفسه».(١٩)

ثالثا ـ الدين. وهو الاطار العام الذي ينتظم فعاليات الانسان، فقد بيّن الدين القِيَمَ وحدودها عن طريق الوحي. فاذا اتفق العقل مع الدين، او ازداد اقتناعاً به، فقد سعد.

السبب الذي دفع ابن حزم الى اعتبار الدين المصدر الأساسي للقيم، هو أنه يرى ان الحياة الانسانية، مؤلفة من جزئين هما : الحياة الدنيا، والحياة الآخرة، ولا يمكن ان يسعد الانسان السعادة التامة، اذا خسر الآخرة.(٢٠)

تكمن أهمية المصدر الديني في كونه الموجه الفعال للسلوك الانساني، وبالتالي فان على «من جهل معرفة الفضائل (بعقله أن).. يعتمد على ما أمره الله تعالى ورسوله صلى الله عليه وسلم، فانه يحتوي على جميع الفضائل»(٢١) وقد حدد ابن حزم أسس النبوة في ثلاثة:

الأول : اصلاح الأخلاق، وايجاب الالتزام بقواعدها وقيمها «كالعدل والجود، والعفة، والصدق، والنجدة في مواضعها، والصبر والحلم، والرحمة، واجتناب سيئها، كاضداد هذه التي ذكرنا، وهذه منفعة عظيمة، لا غنى لساكني الدنيا عنها، ولا شك ـ في العقل ـ في أنّ اصلاح النفس ومداواتها من فسادها، أنفع من مداواة الجسد، واصلاحه، لأن مداواة الجسد، تابعة لمداواة النفس».(٢٢)

الثاني : اقامة العدل بين الناس، والحفاظ على ما يخصهم، «فما جاءت به النبوة، دفع مظالم الناس الذين لم تصلحهم الموعظة، ولا سارعوا الى الحقائق»(٢٣) وذلك باقامة الأمن وردع القوى، وحفظ من عجز عن القيام بنفسه على شؤونه الخاصة.

الثالث : حيازة السعادة المطلقة، وهي الفوز في الآخرة، ويؤدي هذا

بالانسان كما يقول ابن حزم الى «التقدم لنجاة النفس فيما بعد خروجها من هذه الدار، من الهلكة التي ليس معها، ولا بعدها، شيء من الخير».(٢٤)

يتضح مما سبق ان الانسان لا يحقق الحياة الخلقية الا بوسيلتين هما : الدين والعقل، معاً، ومن هنا يقول ابن حزم «كل هذا يبطل ان يكون للعقل مجال في حظر او اباحة او تحسين او تقبيح(٢٥) وان كل ذلك تنتظر فيه ما ورد من الله في وحيه فقط».(٢٦)

أجمل ابن حزم دور العقل في الأخلاق في ثلاث وظائف كبرى :

الأولى : «تمييز الفضائل من الرذائل، واستعمال الفضائل، واجتناب الرذائل» .

الثانية : «التزام ما يحسن به المغبة في دار البقاء وعالم الجزاء».

الثالثة : «حسن السياسة فيما يلزم المرء في دار الدنيا».(٢٧)

واضح مما سبق وجود قدر من التماثل بين ما يذهب اليه ابن حزم وما سبق اليه الحارث المحاسبي، لقي بيّن الأخير ثلاثة معان للعقل : أولها العقل الغريزي. وهو الموجود في الانسان ويستعمله الأفراد في «معرفة ما ينفعهم ومعرفة ما يضرهم».(٢٨) ومن ثم فإن من يفعل عكس ذلك انسان خلي منه، مجنون مسلوب العقل. وهذا العقل هو الأساس في التكليف، اذ «اقام به على البالغين للحلم الحجة، واتاهم خاطب من قبل عقولهم ووعد وتوعد، وأمر ونهى وحض وندب».(٢٩) فهو القوة التي يستطيع الانسان التمييز بها بين الأشياء المختلفة، فيختار أحدها وهو يشبه العقل المميز لدى ابن حزم.

أما المعنى الثاني فهو العقل المكتسب، ويقسم الى قسمين : الأول هو «الفهم لاصابة المعنى، وهو البيان لكل ما سمع من الدنيا والدين»(٣٠) ويشترك في هذا العقل جميع اصحاب العقل الغريزي،

فكل انسان يستطيع فهم ما يأتيه اذا كان سليم العقل.

اما القسم الثاني فهو البصيرة والمعرفة القيمية المتعلقة «بتعظيم قدر الأشياء النافعة والضارة، في الدنيا والآخرة، ومنه العقل عن الله»(٣١) ويكون بالعناية في طلب العلم، والرغبة في الفهم عن الله، فاذا رجاه تحلى بالفضائل ، واذا خافه ابتعد عن الرذائل، لابصاره وفهمه «حقائق معاني البيان».(٣٢)

٢ـ الخير والشر :

انطلق ابن حزم في تحديد الخير والشر، من مسلمة ميتافيزيقية هي الاقرار بأن الله تعالى خالق كل شيء، وأن خلقه للأشياء جميعاً حسن(٣٣) لذلك فان الأشياء لا توصف بأنها خير لذاتها، أو شر لذاتها، يقول ابن حزم : «لا قبح لعينه، ولا حسن لعينه البتة».(٣٤) و«لاقبح الا ما حكم الله تعالى بأنه قبيح، ولا حسن الا ما حكم بأنه حسن».(٣٥)

يشتمل تحديد الله لقيم الخير والشر جميع الأفعال الانسانية، سواء المخلوقة منها، او المكسوبة، لقد حرم الله بالنسبة للأفعال الأولى الوطء قبل النكاح، وحلله بعده، فهو شر بالاضافة الى زمن معين، وحلال بالاضافة الى زمن آخر معين كذلك. أما الكسبي فمثاله «نقض الذمة. وسائر الشريعة كلها».(٣٦)

يتحدد الخير والشر في النهاية عند ابن حزم من قبل الانسان بالاضافة ايضا، فالقتل لا يكون شراً، الا اذا اوقعه الانسان على غيره، بلا سبب يوجبه، والعدل خير، لا يحمده الله تعالى الا اذا اوقعه الفرد على آخرين، يقول ابن حزم : «انما قبح ما قبح من ذلك من الانسان لأن الله سمّى وقوع ذلك.. قبيحاً، وسمّى بعض ذلك حسناً».(٣٧)

أ ـ الخير :

يتمثل الخير عند ابن حزم في صورتين : الأولى ان الخير ما حدده الله ورتبه وقام به الانسان، وسمي فاعله محسنا(٣٨) والثانية،

ما سعى اليه الانسان دوماً، باعتباره الغرض الذي اتفق عليه جميع الناس، وهو طرد الهم، يقول «تطلبت غرضاً استوى الناس كلهم في استحسانه، وفي طلبه، فلم أجده الا واحداً، وهو طرد الهم».(٣٩) وقد اهتم ابن حزم بالصورة الثانية في كتاباته الفلسفية، فميزها عن اشباهها.

(١) أشباه الخير :

يتحدث ابن حزم عن اللذات باعتبارها أحد الأهداف التي يسعى اليها الانسان، الا أن اللذات تتفاوت في الدرجة فهي نوعان : لذة نفسية، ترتبط بالقوة العاقلة في الانسان، ولذة حسية ترتبط بالقوى الحسية.

يتميز النوع الأول من اللذة بتفوقه وسموه على اللذة من النوع الثاني، ويرجع ذلك الى طبيعة الباعث عليها. يقول ابن حزم : إن «لذة العاقل بتمييزه، ولذة العالم بعلمه، ولذة الحكيم بحكمته، ولذة المجتهد لله تعالى باجتهاده، أعظم من لذة الأكل بأكله، والشارب بشربه، والواطئ بوطئه، والكاسب بكسبه..».(٤٠) إن لذة النوع الأول حالة ترتبط بوصول الانسان الى ضرب من الادراك الذاتي للحقيقة، فهي أقرب الى الخير من اللذة الحسية، التي تخضع لسيطرة الحواس ورغبات الجسد، فالسعي للذات هروب من هموم أضدادها. «وانما أكل من أكل، وشرب من شرب.. ليطردوا عن أنفسهم همّ أضداد هذه الهموم، وسائر الهموم، وفي كل ما ذكرنا، لمن تدبره، هموم حادثة، لا بد منها من عوارض تعرض في خلالها».(٤١)

يتفق التصور السابق، للذة مع ذاك الذي نادى به أبو بكر الرازي (ــ٣١٣ أو ٣٢٠هـ). فاللذة أولا هي في التخلص من الأذى المقابل

لها. انها «ليست بشيء سوى الراحة من الألم».(٤٢) والألم «ليس بشيء سوى الخروج عن الطبيعة، والطبيعة ليست بألم ولا لذة».(٤٣) وبالتالي فليس للذة الحسية وجود ذاتي، لكنها صورة سلبية للألم.

تعود أصول هذه النظرية الى ابيقور، الذي عرف اللذة بأنها «التحرر من الألم، سواء الجسدي، او العقلي»(٤٤) وذهب ايضا الى أن لذات العقل والآمه، أهم بكثير من لذات الجسم والآمه.(٤٥)

لقد سبق لديمقريطس ايضاً أن مجّد اللذة العقلية، وأعلى من قيمتها، بالاضافة الى اللذة الجسمية.(٤٦)، ومن ثم فإن هناك أكثر من مصدر يحتمل أن يكون ابن حزم قد وقف على النظرية من خلاله.

تتميز قيمة اللذة ــ عند ابن حزم ــ بأنها نسبية، لأنها لا تُطلبُ لذاتها، فَمِنَ «الناس من يبغض اللذات بطبعه، ويستنقص طالبها»(٤٧) الأمر الذي يدل على ان اللذة وان طلبها الانسان دائماً او في بعض الأوقات فانها ليست خيراً في ذاتها.

(٢) علاقة الخير باللذة :

تبينا ــ فيما سبق ــ أن اللذة عند ابن حزم نوعان : لذة عقلية، ولذة حسية، مما يعني أنها ذات قيمة تتفاوت بحسب نوعها، أما الخير في ذاته فغرض «استوى الناس كلهم في استحسانه وطلبه».(٤٨) باعتباره غاية في ذاته، وهذا «مذهب قد اتفقت الأمم كلها مذ خلق الله تعالى العالم، الى أن يتناهى عالم الابتداء ويعاقبه عالم الحساب على أن لا يعتمدوا بسعيهم شيئا سواه».(٤٩)

ان تفاوت قيمة اللذات فيما بينها، قد اسقط عنها قيمتها الذاتية، انها لا تصل بالانسان الى السعادة التي يرجو لكنها تساعد

في احداث سعادات جزئية. وبهذا يخالف ابن حزم ما ذهب اليه ارستيب من انه «ليس ثمة لذة تفضل في ذاتها لذة أخرى».(٥٠)

اما ان اللذتين العقلية والحسية مختلفتان، عند ابن حزم «فبرهان ذلك ان الحكيم والعالم، والعامل، واجدون لسائر اللذات.. كما يجدها المنهمك فيها، ويحسها كما يحسها المقبل عليها، وقد تركوها، وأعرضوا عنها وآثروا طلب الفضائل عليها، وانما يحكم في الشيئين مَن عرفهما لا مَن عرف أحدهما، ولم يعرف الآخر».(٥١)

لقد وقفت الفلسفة الخلقية اليونانية من اللذة وأنواعها مواقف مختلفة، فذهب افلاطون الى اعتبار اللذة ضرباً من الخير، وليست هي الخير.(٥٢) وقسّم أرسطو اللذات الى نوعين : الأول : هو اللذة العقلية، وتقاس بدرجة نقائها من الحزن والشهوة «مثل لذة التأمل والنظر».(٥٣) والثاني هو اللذة الحسية، ويسميها «اللذة في الجسم»(٥٤) وتتصف هذه اللذة بالافراط، لذلك فانها ليست خيراً، لأن كل صفة مالت الى الافراط تصبح زذيلة.

أما الموقف الثاني من اللذة في الفلسفة الخلقية اليونانية، فيتلخص في التوحيد بينها وبين الخير الأقصى، وهذا هو الموقف الذي تبناه كل من ارستيب وابيقور، أما اللذة عند ارستيب فهي العمل الفاضل الذي يؤدي الى خير جديد، «لأنه ينشأ عن بصيرة وادراك عقلي للفعل، كوسيلة تؤدي الى هذا الخير، وتسعى كل الكائنات الحية لهذا مسوقة بدوافعها الطبيعية، في حين تعزف عن ضدها وهو الألم».(٥٥) ويتضح ذلك في اللذة الحسية.

وقد رأى ابيقور ـ كما رأى ارستيب «أن اللذة هي الخير الوحيد الأقصى، وأن الألم هو الشر الوحيد».(٥٦)

يتبين مما سبق ان موقف ابن حزم من اللذة، اقرب بالتاكيد الى موقف افلاطون وارسطو، المتمثل في عدم التوحيد بين اللذة والخير،

منه الى موقف ارستيب وابيقور، وفي هذا تتجلى النزعة الأفلاطونية لمذهبه الخلقي.

(٣) الخير في ذاته :

ينتهي الخير بالانسان الى ما يسميه ابن حزم بـ«طرد الهم» وهو الصيغة السلبية للسعادة الانسانية، وتتصف هذه السعادة بأن قيمتها كامنة فيها، وأن جميع الناس يسعون اليها، يقول ابن حزم : «تطلبت غرضاً استوى الناس كلهم في استحسانه، وفي طلبه، فلم أجده الا واحداً وهو طرد الهم، فلما تدبرته علمت ان الناس كلهم لم يستووا في استحسانه فقط، ولا في طلبه فقط، ولكن رأيتهم على اختلاف أهوائهم، ومطالبهم، وتباين هممهم واراداتهم، لا يتحركون حركة اصلا الا فيما يرجون به طرده، ولا ينطقون بكلمة أصلا الا فيما يعانون به ازاحته عن انفسهم».(٥٧)

لقد أكد ابن حزم ان طرد الهم مذهب للناس يسعون اليه، الا انه لم يصرح بأن السعادة هي الغرض الأقصى لسببين : الأول ان السعادة هي التعبير المطلق عن الراحة الانسانية، وهذه لا تكون في الدنيا، اذ السعادة أمر مشترك بين عالمي الدنيا والآخرة وهي كل لا يتجزأ، أما الثاني فان الدنيا دار ابتلاء وعمل، وخاصة بعد هبوط النفس الى الجسد، فيشتغل الانسان بأمور دنياه المادية، ويتعلق بها ، فيألم لفقدها ويهتم، لذلك فطرد الهم «مذهب اتفقت الأمم.. على ان لا يعتمدوا بسعيهم شيئا سواه، وكل غرض غيره، ففي الناس مَن لا يستحسنه، إذ في الناس من لا دين له، فلا يعمل للآخرة، وفي الناس من أهل الشر مَن لا يريد الخير ولا الآمن ولا الحق وفي الناس مَن يُؤثر الخمول بهواه، وارادته عن بعد الصوت، وفي

الناس مَن لا يريد المال، ويؤثر عدمه على وجوده»(٥٨) وبما ان طرد الهم غاية، فانه يحتاج الى وسائل لبلوغه.

١ـ العمل لله :

ينظر ابن حزم الى «العمل لله» باعتباره فعلا ذا طبيعة مزدوجة، فهو وسيلة بالنظر الى ما يترتب عليه من نتائج أخروية، مثلما انه غاية مطلوبة لذاتها، يقول : إن «كل أمل ظفرت به فعقباه حزن. إما بذهابه عنك، وإما بذهابك عنه.. الا العمل لله عز وجل، فعقباه على كل حال سرور في عاجل واجل، أما في عاجل فقلة الهم بما يهتم به الناس، وانك به معظم من العدو والصديق، وأما في الآجل فالجنة».(٥٩)

إن العمل لله في جوهره فعل أخلاقي يؤدى لذاته، ومن ثم فانه يختلف عن الافعال الغائية والنفعية ـ كطلب المال الذي يراد منه طرد هم الفقر عن النفس، او طلب العلم لطرد همّ الجهل ـ في أنه الفعل الذي يتضمن قيمته في ذاته، انه فعل برئ «من كل عيب خالص من كل كدر»(٦٠) لذا فان فاعله متمسك به لما له من قيمة فهو «إن قصد بالأذى سر، وان نكبته نكبة سر، وإن تعب فيما سلك فيه سر، فهو في سرور متصل أبداً».(٦١) لما يتضمنه هذا العمل من قيمة ذاتية مطلقة.

ينتج عن ارتباط العمل لله بالثواب الأخروي دون الدنيوي، أن يصير دعامة للحياة الفاضلة، فالانسان الفاضل لديه اليقين بالجزاء العادل، فهو سعيد وان سيق الى السجن او قرع بالعصا، او جلد بالسياط، او مات صلبا، أما من يتحلى بالفضائل من أجل الدنيا، فقد لا يستمر على درب الفضيلة ، لأن اللذة، او المنفعة تتحكم في

سلوكه.

٢ـ النية الطيبة :

يدرك ابن حزم مكانة «النية الطيبة» في تحقيق السعادة الانسانية التي تتمثل في طرد الهم، او الراحة النفسية، العقلية. يقول : «رأيت أكثر الناس الاّ مَنْ عصم الله تعالى وقليل ما هم، يتعجلون الشقاء لهم والتعب لأنفسهم في الدنيا، ويحتقبون عظيم الاثم الموجب للنار في الآخرة، بما لا يحظون معه بنفع اصلا من نيات خبيثة، يضبون عليها من تمنى الغلاء المهلك للناس وللصغار ومَنْ لا ذنب له وتمني أشد البلاء لَمَنْ يكرهونه، وقد علموا يقينا أن تلك النيات الفاسدة لا تعجل لهم شيئاً مما يتمنونه، او يوجب كونه، وأنهم لو صفّوا نياتهم وحسّنوها لتعجلوا الراحة (لأنفسهم) وتفرغوا بذلك لصالح امورهم».(٦٢)

ان صاحب النية الطيبة انسان حق، يتعاطف مع الناس من حوله «يألم لآلام الآخرين ليتحاشى ايلامهم.. (أو) يبذل وسعه لتخفيف الامهم، كما أن مَنْ يسعد بمسرات الآخرين يتحاشى، ان يعكر عليهم صفوهم، بل انه ليفكر جاداً في انمائها».(٦٣)

لقد اعتبر الرواقيون الموقف النفسي، الركن الأساسي في السعادة الانسانية التي تتوقف على الذات الانسانية، أكثر مما تتوقف عندهم على الظروف الخارجية المحيطة بالانسان. اذ «تُرى فقط من خلال الفعالية العقلية او الفضيلة».(٦٤) وترتبط بالارادة الانسانية التي تحمل في ذاتها كل خير، او شر.(٦٥) ان الأفعال الخارجية ليست حسنة او قبيحة في ذاتها، اذا ما فصلت عن الارادة العاقلة التي تحدثها، وبالتالي فإن «الخير هو ما يفعله المرء مع حسن النية،

والشر ما يفعله مع سوء النية».(٦٦)

وواضح مما سبق ان تصور ابن حزم للسعادة الانسانية يكشف عن تأثر واضح بالفلسفة الرواقية وهو أمر لعبت حياته المضطربة دوراً كبيراً في تبنيه، فالتنقل والاضطهاد جعلت من «السكينة» ذروة السعادة في نظره.

٣ـ السيطرة على الذات :

تتنازع الانسان قوى النفس المختلفة، فتنوس حياته بين قطبي الانجذاب والامتناع، مما يؤدي الى اضطرابه، وتكدير صفو سكينته، ومن هنا يدعو ابن حزم الى توطين النفس على اعتبار ما تكره، والامتناع عما تحب. ويقول : «وطّن نفسك على ما تكره، يقل همك اذا اتاك، ولم تستضر بتوطينك أولا، ويعظم سرورك ويتضاعف، اذا أتاك ما تحب مما لم تكن قدرته».(٦٧)

كما يدعو الى ان تكون حياة الانسان في اليقظة بمثل سكينة حياته في النوم لأن المرء «اذا نام.. خرج من الدنيا، ونسي كل سرور، وكل حزن، فلو رتب نفسه في يقظته، على ذلك ايضا، لسعد السعادة التامة».(٦٨)

معلوم ان السيطرة على الذات والتحرر من سلطان الرغبات والحاجات من أبرز ما دعت اليه الرواقية، التي نادت بأن الطبيعة قد غرست فينا رغبات قوية في اشباع الحاجات الطبيعية من طعام وشراب، فاذا صار الانسان عبدا لهذه الحاجات، كثر همه، وللخلاص من هذا البؤس يدعوا الرواقيون الانسان الى التحلي بارادة قوية لكبح جماح هذه «الرغبات والتطلعات والاتجاهات، لكي ينعم بالسلام، ويشعر بالسكينة والهدوء، فحينئذ فقط لن يتألم الانسان،

لأنه لن يهتم لفقد شيء، او ضياع ثروة».(٦٩)

٤ـ دور العقل في تحقيق السعادة :

ان ادراك الانسان للحقيقة، يوسع من مجال الاختيار المتاح له ويبصر قوى النفس بحاجاتها، وبهذا فانه وسيلة هامة لطرد الهم الناتج عن سوء الاختيار، يقول ابن حزم : «لو لم يكن من فائدة العلم والاشتغال به، الا انه يقطع بالمشتغل عن الوساوس المضنية، ومطارح الآمال التي لا تفيد، غير الهم، وكفاية الافكار المؤلمة للنفس. لكان ذلك أعظم داع اليه.(٧٠) غير ان العقل لا يكتفي بالقدر السابق، بل يولد السعادة في الانسان نتيجة كشفه للأمور الخفية،(٧١) وازالته الهم الناتج عن غياب الحقائق عنه.

ان معرفة الانسان بالحقيقة تحرره من عبودية الهيجان والغضب والتخبط، فالمطّلع على الحقائق يألم لما يلحقه من سوء، لكنه يظل ساكن النفس، مطمئناً يقول ابن حزم عن نفسه «قد عابني.. بعض مَن غاب عن معرفة الحقائق، اني لا آلم لنيل ما نال مني.. أما أنا فاني إن قلت لا آلم لنيل ما نال مني، لم أصدق.. لكني قد قصرت نفسي على أن لا اظهر لذلك غضباً، ولا تخبطاً، ولا تهيجاً.(٧٢)

ان السكينة الناتجة عن المعرفة عند ابن حزم، هي أبرز ما يتميز به الحكيم عند الرواقيين، فالمعرفة التي عنده قد حررته من الأخطاء والعثرات،(٧٣) كما يتمتع بالسكينة والراحة النفسية، لأنه يعد خيرات الروح الأشياء الوحيدة القيّمة(٧٤) فيتحرر بالتالي من علائق الشهوة والحاجة.(٧٥)

٤ـ نظرية الفضيلة :

أ ـ ماهيتها ووسائل اكتسابها :

عرّف ابن حزم الفضيلة على نحو ما فهمها أرسطو، فهي وسط «بين الافراط والتقصير، وكلا الطرفين مذموم»(٧٦) كما انها «عادة» تتكون بتكرار السلوك المكتسب(٧٧) الذي «لا ينكر زواله عنه (أي انسان) بل هو ممكن وجود غيره ومثله»(٧٨) الفضيلة اذن صفة مكتسبة تحصل بالتكرار، وهي ثمرة سيطرة النفس العاقلة، على النفس الشهوية، والغضبية.

يتحقق الفعل الفاضل من خلال طرق ثلاث : الأولى هي المعرفة. فكلما ازدادت معرفة الانسان ازداد فضيلة، اذ «لا يأتي الفضيلة مَنْ لم يتعلم العلم».(٧٩) والعلم «يُعلمُ حسن الفضائل فيأتيها.. ويعلم قبح الرذائل فيجتنبها.. (و) للعلم حصة في كل فضيلة، وللجهل حصة في كل رذيلة».(٨٠)

ويرى ابن حزم ان الفضيلة قد تصدر عن العامي دون العالِم، يقول : «رأيت مَنْ طالع العلوم، وعرف عهود الأنبياء ـ عليهم السلام ـ ووصايا الحكماء، وهو لا يتقدمه في خبث السيرة، وفساد العلانية، والسريرة شرار الخلق».(٨١) ويفهم من هذا أن المعرفة، شرط ضروري للفعل الفاضل، لكنها ليست شرطاً كافياً.

لقد ألح سقراط على ان المعرفة هي التي تجعل من الناس فضلاء لأنها تبصر الانسان بما يختار وتجعل منه كائناً حراً، والسلوك الخيّر عنده هو ما كان ناتجاً عن وعي وادراك ومعرفة بماهية الشيء، والرذيلة صادرة عن الجهل، لأن الجهل يسوق الانسان الى أمر بعينه، فهو مصدر الجبر، ويصبح الناس

فضلاء بتعليمهم وتثقيفهم.(٨٢)

وقد قسم ارسطو الفضائل الى صنفين: فكرية، وخلقية، أما الفكرية فتحصل بالتعلم وتحتاج الى الدربة والزمان لترسخ. يقول: الفضيلة «الفكرية كونها وتزيدها في اكثر الأمر يكون بالتعليم، ولذلك تحتاج الى دربة طويلة، ومدة من الزمان، والخلقية تكتسب من العادة».(٨٣)

أما الطريق الثانية فهي طريق الايمان، و«الايمان عقد وقول وعمل».(٨٤) انه اقتناع النفس بممارسة الفضيلة، واعلان منها لوسطها المحيط بها، عما تدين به، وعمل وهو تحقق ما كان في العقد والقول. يتجلى أثر الايمان في اكتساب الفضيلة في تسويغه العمل بحيث يؤدى بسهولة ويسر.

تلتقي الفلسفة مع الايمان في بناء الفضائل، يقول ابن حزم : «الفلسفة على الحقيقة انما معناها وثمرتها، والغرض المقصود نحوه بتعلمها، ليس هو شيئاً غير اصلاح النفس، بأن تستعمل في دنياها الفضائل، وحسن السيرة المؤدية الى سلامتها في المعاد.. وهذا نفسه لا غيره، هو الغرض في الشريعة».(٨٥)

اما الطريق الثالثة للفضيلة ، فهي التربية الالهية المتمثلة في حياة الأنبياء والرسل، وبعض الزهدة العاملين، والحكماء المميزين، فليست فضائلهم «الا صنع الله تعالى وحفظه».(٨٦)

أصول الفضائل :

تنتج الوسطية المميزة للفضيلة عن تعادل قوى العقل والشهوة، أو الغضب، لأن بينهما صراعاً، فاذا سيطر العقل صار الانسان

زاهداً، واذا سيطرت الشهوة جعلت الانسان مجرداً من القيم الانسانية، غير متحل بالفضائل، ان الشهوة ليست شراً في ذاتها، بل تكون شراً عند غلبتها على النفس العاقلة، ومن هنا تكون «الفضائل مستحسنة مستثقلة، والرذائل مستقبحة مستخفة».(٨٧)

تتعلق بكل قوة من قوى النفس فضيلة ما. وينتج عن انسجام كل قوة مع فضيلتها فضيلة رابعة، وهي العدل. فالفضائل جميعها ترتد الى «أربعة، عنها تتركب كل فضيلة، وهي العدل، والفهم، والنجدة ، والجود».(٨٨)

ان اول القائلين بالأصول الأربعة للفضائل هو أفلاطون. وقد بنى نظريته، على تعريفه للنفس، واشتمالها على قوى ثلاث رئيسة، هي: القوة العاقلة، والقوة الغضبية، والقوة الشهوية، وان لكل قوة مطلوبات، فالقوة العاقلة تمتاز بحب الحكمة، والفلسفة والمعرفة، لتتمكن من التمييز بين الأشياء فيزداد تبصرها بالخير وطرائقه، فيصبح ذو النفس العاقلة أكثر فضيلة وترتبط هذه النفس بالحكمة.(٨٩)

أما القوة الغضبية، فتتميز بالنزوع نحو الأفعال الصدامية من غلبة، وشجار وسيطرة، واذا لم ترتدع، فانها تؤدي الى سيطرة العنف على صاحبها. أما فضيلتها فهي الشجاعة.(٩٠)

وتنزع القوة الشهوية نحو المتع، والملذات وهي مرتبطة بالجسد، وحاجاته، والفضيلة التي ترتبط بها هي العفة، او الاعتدال.(٩١)

ينتج عن قيام كل نفس بعملها دون التعدي الى غيره فضيلة العدالة..(٩٢)

استفاد ابن حزم من نظرية افلاطون السابقة، وأقام عليها نظريته في الفضيلة، اذ جعل الفضائل مركبة من الفضائل الأربع الأساسية، فالفهم عنده مرادف للحكمة عند افلاطون، والعدل هو هو، أما النجدة فمرادفة للشجاعة والجود للعفة.

ب ـ أنواع الفضائل :

١ـ الفهم :

تتمثل فضيلة الفهم في المعرفة النظرية والعملية، اما المعرفة النظرية فهي فضيلة عقلية، تنير للمرء المشكلات، فيرى الصواب ظاهراً جلياً.(٩٣) ويكون ذلك بالتمييز، وادراك حقائق الأمور، وتعرف الصواب، ويتبع هذا اتساع العلم وحسن الفهم عن الله بالامتثال لأمره، والسير على النهج الذي قرره.

أما المعرفة العملية فالتزام لحدود المعرفة العقلية، ومن هنا يُعد «الحكيم حكيماً على الحقيقة، لالتزامه الفضائل واجتنابه الرذائل».(٩٤) وذلك بالتمسك بقيمة المعرفة المؤدية الى الفضيلة، لا الى مكسب دنيوي، او فائدة عاجلة «فإحكام أمر الدنيا، والتودد الى الناس، بما وافقهم وصلحت عليه حال المتودد من باطل او غيره، او عيب، أو ما عداه، والتحيل في انماء المال، وبُعد الصوت وتسبيب الجاه، بكل ما أمكن من معصية، ورذيلة فليس عقلا».(٩٥)

تصير فضيلة الفهم كاملة، باتحاد شقيها فإن مَنْ «قوى تمييزه، واتسع علمه، وحسن عمله.. لا يتقدمه في هذه الوجوه، الا الملائكة وخيار الناس».(٩٦)

٢_ الشجاعة او النجدة :

تتسم هذه الفضيلة بالتضحية، وهي وسط بين رذيلتي الجبن والتهور، «فحد الشجاعة بذل النفس للموت عن الدين والحريم، وعن الجار المضطهد، وعن المستجير المظلوم، وعن الهضيمة ظلماً في المال، والعرض، وفي سائر سبل الحق، سواء قل مَن يعارض أو كثر».(٩٧)

اما طرفاها فهما إما ايثار للموضوع على النفس في غير الموضع الصحيح، ويسمى هذا تهوراً، او ايثار الذات على الموضوع حيث يجب الدفاع عنه بالذات، ويسمى هذا جبناً، فالجبان هو الذي لا يدافع عن خاصته من نفسه وحريمه، وماله، فالتقصير «عن كل ما ذكرنا جبن وخَور، وبذلها في عرض الدنيا، تهور وحمق».(٩٨)

أما «المنع عن الحقوق والواجبات».(٩٩) فأسوأ من الجبن، او التهور، اذ هو سعي الى الفساد في الأرض.

٣_ العفة :

ترتبط بغرائز الانسان حاجات ضرورية وطبيعية، وأخرى طبيعية وليست بضرورية، وهي في الغالب لذيذة مستحبة، بحيث يرنو الانسان فيها الى التكرار، حتى تتشكل لديه العادة، وربما سيطرت عليه هذه العادة فأفسدته، وافضل صور الأشباع، الاعتدال والوسطية، والافراط فيه رذيلة، والتقصير رذيلة، لأن الافراط في اشباع شهوة الغريزة يؤدي الى الاعتداء على أعراض الغير، فيسمى عهراً و«حد العفة أن تغض بصرك، وجميع جوارحك عن الأجسام التي لا تحل لك، فما عدا هذا فهو عهر».(١٠٠)

اما التقصير عما يجب التمتع به، فإمساك «عمّا أحل الله

تعالى، فهو ضعف وعجز».(١٠١)

٤ـ العدل :

لفضيلة العدل ـ عند ابن حزم ـ أهمية تفوق غيرها من الفضائل وتنقسم الى فضيلة داخلية، وأخرى خارجية، وتتمثل الفضيلة الداخلية في انسجام وظائف النفس المختلفة التي عبر عنها «بالطبع على العدل» ومَنْ اتصف بها كانت اعظم نعم الله عليه. ومَنْ خلا منها كان ميئوساً منه في اصلاح نفسه، اذ يعني هذا ان الفضائل الأساسية المتعلقة بقوى النفس غير منسجمة مع بعضها بعضاً، يقول ابن حزم : إن «أفضل نِعَمِ الله تعالى على العبد ان يطبعه على العدل وحبه، وعلى الحق وايثاره.. وأما مَن طبع على الجور واستسهاله، وعلى الظلم واستخفافه، فلييأس من أن يصلح نفسه، أو يُقوِّمَ طباعه ابداً، وليعلم انه لا يفلح في دين، ولا في خُلُق محمود».(١٠٢)

لفضيلة العدل أهمية اجتماعية ايضا، فالانسان يتميز بحرصه على ذاته، وسعيه من اجلها. ولأنه يعيش في مجتمع، فإن له حقوقاً وعليه واجبات «وحد العدل أن تعطي من نفسك الواجب وتأخذه».(١٠٣) اما الحرص على كسب الحق، ومنع الواجب فهو حد الجور.(١٠٤)

ينبه ابن حزم الى ما للعدل من قيمة في ذاته، فيقول : «العدل حصن يلجأ اليه كل خائف، وذلك انك ترى الظالم، وغير الظالم، اذا رأى مَنْ يريده ظلمه، دعا الى العدل، وأنكر الظلم حينئذ وذمه، ولا ترى أحداً يذم العدل، فمن كان العدل في طبعه، فهو ساكن في ذلك الحصن الحصين».(١٠٥)

٥ـ الجود :

اعتبر ابن حزم «الجود» من الفضائل الأساسية، وقد حدد ابعادها، المختلفة الذاتية او الاجتماعية، والسلبية او الايجابية، اما حدها فبذل «الفضل كله في وجوه البِر، وأفضل ذلك في الجار المحتاج، وذي الرحم الفقير، وذي النعمة الذاهبة، والأحضر فاقة».(١٠٦)

ان أعلى درجات الجود هو الفضل، ويكون بتفضيل «الآخر» على الذات مع الحاجة اليه(١٠٧) والايثار بذل «قوتك لمن هو أمس حاجة منك».(١٠٨)

اما منع الفضل من الوجوه السابقة، فـ«داخل في البخل».(١٠٩) وهو الرذيلة المقابلة للجود، وأعلى درجاتها التقصير في الواجب، وأشدها منع النفس والأهل عن القوت او بعضه، فان ذلك «نتن ورذالة، ومعصية».(١١٠)

يحرص ابن حزم على تخليص هذه الفضيلة من الادعاء والتفاخر والجزاء، فيقول : «ابذل فضل مالك وجاهك، لكل من سألك او لم يسألك، ولكل من احتاج اليك، وأمكنك نفعه، وإن لم يعتمدك بالرغبة، ولا تشعر نفسك انتظار مقارضة على ذلك من غير ربك عز وجل».(١١١)

ويجب ان يكون الجود بمال الجواد، وان لا يكون حقاً مفروضاً عليه ، لأن مَن يسخو بمال ليس له، فان فعله «ظلم مكرر».(١١٢)، يعتدي فيه على مالكي المال وعلى آخذيه، حيث أخذه من غير وجه حق، ووضعه من اجل منفعة. وبُعد صوت. والفاعل لهذا «يستحق الذم جزاء ذلك لا الحمد».(١١٣) أما اذا كان ما فعله حقاً مفروضاً، فهو واجب و«منع الواجبات حرام».(١١٤)

(الفضائل المركبة)
٦_ الوفاء

تتركب هذه الفضيلة من فضائل عدة، أهمها : «العدل، والجود، والنجدة».(١١٥) فالوفي عادل لأنه يعطي من نفسه الواجب، اذ اخذ الحق، وهو يدرك ان «من الجور الا يقارض مَن وثق به او مَن أحسن اليه».(١١٦)

تبرز أهمية فضيلة الوفاء في تمسك الانسان، وحرصه على عدم اذاعة أسرار الغير، او عدم الوفاء بحقوقهم واماناتهم.(١١٧) حين تتغير العلاقة مع اصحاب الأسرار والأمانات، ونتيجة هذا الوفاء، يحصل الوفي السعادة المتمثلة في «صفاء النيات.. (واحتواء) فضائل الأبرار، وسجايا الفضلاء».(١١٨)

ان الوفاء جود ونجدة، فإن الوفي قد أدرك الحق ففعله، وتجلد لما يتوقع من عاقبة الوفاء، وتتضح هذه الفضيلة في علاقة المحبين مع بعضهم بعضاً، ولها مراتب ثلاث : الأولى، وفاء الانسان لَمن يفي له.(١١٩) والثانية وفاؤه لمن غدر به، ويحتاج الوفاء الى النجدة، لأنه «خطة لا يطيقها الا جَلَدٌ قوي واسع الصدر، حر النفس، عظيم الحلم، جليل الصبر، حصيف العقل، ماجد الخلق، سالم النية».(١٢٠)

أما المرتبة الثالثة فهي «الوفاء مع اليأس البات بعد حلول المنايا، وفجاءات المنون».(١٢١)

٧_ الغيرة :

ان «الغيرة» خلق فاضل، مغروز في الشعور والوجدان، محاماة عن الأعراض، فهو سياج داخلي يشعر المرء بضرورة حماية حريمه

وأحبائه. وتدعو هذه الفضيلة الى العفة، وترتبط بالحب فـ«اذا ارتفعت الغيرة، فأيقن بارتفاع المحبة».(١٢٢)

و«الغيرة خلق فاضل متركب من النجدة والعدل، لأن مَن عدل كره ان يتعدى الى حرمة غيره، وأن يتعدى غيره الى حرمه، ومَن كانت النجدة طبعاً له، وحدثت فيه عزة ومن العزة تحدث الآنفة من الاهتضام».(١٢٣)

٨ـ عزة النفس :

تعد هذه الفضيلة مزيجاً من الفضائل الانسانية كلها، انها «صفة فاضلة متركبة من النجدة، والجود، والعدل، والفهم.. (فصاحبها) قد فهم قلة الفائدة في استعمال ضدها، فاستعملها، وكانت فيه نجدة، انتجت له عزة نفس فتنزه، وكانت فيه طبيعة سخاوة نفس، فلم يهتم لما فاته وكانت فيه طبيعة عدل حببت اليه القناعة، وقلة الطمع».(١٢٤) لأنه أدرك أن الطمع، سبب كل رذيلة، فارتفع بنفسه عن التدني، الى ما يرذل نفسه، ويحتاج هذا الأمر منه الى الصبر، والمغالبة، وينتهي به الى نزاهة النفس.(١٢٥)

٩ـ الصدق :

للصدق معنيان : نظري وخلقي، أما النظري فهو «الاخبار عن الشيء بما هو عليه».(١٢٦) وأما الصدق الخلقي فإنه «مركب من العدل والنجدة».(١٢٧) فالانسان الصادق عادل في وضع الشيء في نصابه، حتى لو تعلق ضرر الصدق به، وهو شجاع في أدائه الواجب وتقديم مصلحة غيره على مصلحته، وتتولد من الصدق فضيلة

المراقبة، والوعي.

ب ـ الشر :

أ) الشر الأقصى :

اذا كان «طرد الهم» أسمى غاية يسعى اليها الانسان، فإن هذا الهم، هو أعظم شر يسعى الانسان الى الخلاص منه، وعلة الشر هي «الطمع» وهو خُلُقٌ ذميم، لما يؤدي اليه من نتائج. «فالطمع سبب الى كل همّ.. (سواء) في الأموال (أو) الأحوال».(١٢٨)

تتركب رذيلة الطمع من الصفات المضادة للفضائل الأربع الرئيسة : النجدة، والجود والعدل، والفهم. و«هي الجبن، والشح، والجور، والجهل».(١٢٩)

لقد بيّن الفارابي من قبل أن الشر ضربان : شر يقابل الشقاء المقابل للسعادة، وشر ناتج عن كل ما يوصل الى هذه الدرجة.(١٣٠) ويتفق ابن حزم في تعريفه للشر مع هذا التعريف «فالهم» عنده هو المقابل للسعادة، أما الوسيلة المؤدية اليه فهي «الطمع».

ب) الرذائل :

هي الأفعال الناتجة عن انحراف القوى النفسانية، عن الكمال والسلامة لسيطرة احدى قوى النفس، فإذا انحرفت القوة الغضبية عن فضيلتها، أدى ذلك الى التهور، والجبن واذا انحرفت القوة الشهوية عن فضيلتها العفة، أدى ذلك الى الشره، أو الامتناع عن الحق المملوك، وهكذا تنجم الرذائل عن انحرافات النفس، وأصولها أربعة : وهي الشح، والجبن، والجور والجهل.

(١) الكذب :

يعرّف ابن حزم الكذب بأنه «الإخبار عن الشيء بخلاف ما هو عليه».(١٣١) تشويها للحقائق ووضعا للأشياء في غير مواضعها.

الكذب لفظ عام يعم كل انكار للحقائق، فمن أنكر الله تعالى فهو كاذب، والمخبر عن الحقيقة بغير ما هي عليه كاذب، والقائم بالعمل على غير ما يجب كاذب. يقول ابن حزم : «لا شيء أقبح من الكذب.. (لأن) الكذب جنس، والكفر نوع تحته».(١٣٢)

تتركب رذيلة الكذب من ثلاث رذائل هي : «الجور، والجبن، والجهل، لأن الجبن يولّد مهانة النفس، والكذاب مهين النفس، بعيد عن عزتها المحمودة»(١٣٣) والكذاب ظالم لأنه تعدى فيما يخبر به الى وجه ليس ينبغي له الاخبار عنه، فهو قد تعمد التجاوز عن الحق. وهو جبان، لأن كذبه تغطية لعجزه وخوره، وفناء صفات نفسه الغضبية، الحامية لخصوصياته المدافعة، عن أن يتعدى عليه، وجاهل لأنه لا يدرك حقائق الأشياء.

الكذب، على العموم، من أقبح الصفات، لأنه يؤدي الى ايقاع الضرر، ومن ثم فإن الأولى بالانسان أن يسعى الى الصدق، لما فيه من خير، وما يؤدي اليه من سعادة، غير ان الكذب قد يؤدي في بعض الأحيان الى نفع، أكبر مما يؤدي اليه الصدق، وقد يدفع رذيلة أعظم من الرذيلة التي يتسبب بها.

ميز ابن حزم بين الكذب «المباح» والكذب اللا أخلاقي. وقد حدد الكذب المباح في أربع صور :

١ــ «كذب الرجل على امرأته لاصلاحها».(١٣٤) وفيما يراضيها به»(١٣٥) ولا يؤدي الكذب في هذه الحالة الى ضرر ما، بل تبنى عليه سعادة اسرة وحفظها من الهموم. وفي هذا مؤشر على حرص ابن

حزم على بناء الأسرة.

٢ــ «كذب الحامي لمظلوم من سلطان جائر، خوف قتله، وسلبه ماله ظلماً»(١٣٦)، ان الظلم رذيلة، ومن ثم فإنه يجب حماية النفس، والغير من الوقوع فيها، فاذا استطاع الانسان ردع الظلم بما لا ضرر فيه لأحد، فإن الكذب يكون مقبولا لأنه غير مؤذٍ، مع انه إخبار عن الشيء بما ليس عليه.

٣ــ «الكذب في الحرب».(١٣٧) وهو ما يوصل به الى ضرر أهل الشر، والبغي».(١٣٨).

٤ــ «الكذب من أجل إصلاح ذات البين».(١٣٩) بأن «يحكي خيراً او يجحد شراً».(١٤٠) فالمجتمع محتاج الى الطمأنينة والأمن، ولا يكون ذلك الا بالحد من الخصومات.

اذا حللنا «الكذب» في ضوء الحديث المشهور «لا ضرر ولا ضرار».(١٤١) فانه يعني ان الكذب أحد الطرق التي يقع بها الضرر، ويكون ذلك بثلاثة طرق : الأول : ان الضرر نفسه منتف في الشرع، وادخال الضرر بغير حق، منتف كذلك، والثاني ايقاع الضرر على الغير بما ينتفع به موقِعُهُ.(١٤٢) واما الضرار وهو الوجه الثالث، فهو «أن يُدخل على غيره ضرراً بلا منفعة له به. كمن منع ما لا يضره ويتضرر به الممنوع».(١٤٣)

واضح من هذا أن الكذب يأخذ حكمه الخلقي من الحكم المقرر لنتيجته المتمثلة، بايقاع الضرر، بما لا فائدة فيه. أما اذا أخذ جانب النفع في الكذب بأن لا يقع به الضرر وان يُنتفع به، فانه يكون فعلاً خلقياً.

(٢) النميمة :

النميمة ضرب متعمد من الكذب، وتعد بمثابة الصورة المتطرفة من تلك الرذيلة، اذ يدرك فاعلها ما تؤدي اليه من فتنة وتشويه للحقائق. وتنشأ من «نتن الأصل ورداءة الطبع، وفساد الطبع (كذا)، وخبث النشأة»(١٤٤)

للنميمة آثار سلبية على المستويين، الفردي والاجتماعي، فهي من جهة أولى سلوك يرتبط بدوافع لا أخلاقية، ويرمي الى تحقيق نفع او ايقاع ضرر، وقد تؤدي الى سفك الدماء، وهتك الأستار، أما على المستوى الاجتماعي فالنميمة تزعزع الممالك، وتنقض الأمم. يقول ابن حزم : «ما هلكت الدول، ولا انتقضت الممالك، ولا سفكت الدماء ظلماً، ولا هُتكت الأستار بغير النمائم والكذب، ولا أكدت البغضاء الا بهما».(١٤٥)

(٣) الحرص :

تعد هذه الرذيلة حلقة تصل بين رذائل عظيمة، وجوهرها التعلق بالأشياء. وسيطرة الحاجات على قوى النفس، ويتعارض هذا مع مفهوم ابن حزم للسعادة، باعتبارها حالة من الاستقلال والتحرر عن الأشياء، وتوطين للنفس على ذلك.(١٤٦) والحرص ناتج عن «الطمع والطمع متولد عن الحسد، والحسد متولد عن الرغبة، والرغبة متولدة عن الجور، والشح والجهل».(١٤٧) فالطمع يقصد الى حيازة كل شيء، مما يؤدي الى الهم والذل ومهانة النفس، والحسد تمني زوال النعم عن الغير، وهذا دليل على شدة سيطرة الشره.

ان الحرص بذرة لشرور «ورذائل عظيمة منها : الذل، والسرقة،

والغصب، والزنى والقتل، والعشق، والهم بالفقر، والمسئلة لما بأيدي الناس.. لأن الحرص هو اظهار ما استكن في النفس من الطمع».(١٤٨)

(٣) التربية الخلقية :

طبع أم تطبع..؟

يعترف ابن حزم بوجود أخلاق في الانسان، تزيد أو تنقص بالتطبع.(١٤٩) ويعرف الطبع بأنه «قوة في الشيء يوجد بها على ما هو عليه».(١٥٠) انه القدرة، أي «ان يكون ممكنا له التصرف في العلوم والصناعات، إن لم يعترضه آفة».(١٥١)

وينبه ابن حزم الى ان ما تبنيه التربية الخلقية من أخلاق في الانسان، يفوق مسلك الانسان الخير بالطبع، فالانسان بطبعه لا يميز بين الأخلاق الفاسدة، والأخلاق الحسنة وهو يعتاد ما هو عليه، فيوشك ان يقع في ضده، أما من غالب طبعه الفاسد، وتحول الى افعال الفضيلة، فقد دل بهذا على قوة عقله، وفضل عنايته، مما أوصله الى هذه الدرجة. يقول ابن حزم : «لا عيب على مَن مال بطبعه الى بعض القبائح، ولو أنه اشد العيوب وأعظمها.. بل يكاد يكون أحمدَ ممن أعانه طبعه على الفضائل، ولا تكون مغالبة الطبع الفاسد. الا عن قوة عقل فاضل».(١٥٢) استطاع ادراك الفرق، بين الرذيلة والفضيلة، فغالب الأولى من أجل الثانية، فبالتربية يصير الانسان فاضلاً.

ويُبرز ابن حزم أهمية القدوة أعني الاحتذاء بالأنموذج، الرسول صلى الله عليه وسلم.(١٥٣) كما يُبرز أهمية العادة في حصول الفضائل، فالعادات تسهل فعل الخير والشر، لما للعادة من تأثير،

باعتبارها مسلكاً مكتسباً.(١٥٤)

أثر الخبرات الطفولية في الحياة الخلقية :

تتضافر عدة عوامل في توجيه الانسان منذ الطفولة، نحو العمل بمقتضيات العقل او الشهوة، قال ابن حزم : «قد علمنا ان الله عز وجل ركب في الانسان طبيعتين متضادتين : أحدهما لا تشير الا بخير، ولا تحض الا على حسن.. وهي العقل، وقائدها العدل. والثانية ضد لها، لا تشير الا الى الشهوات.. وهي النفس وقائدها الشهوة».(١٥٥)

يُعطي ابن حزم للبيئة الأولى للطفل أهمية كبرى في تكوين شخصيته الخلقية، وذلك بفعل محاكاته لما يجده من حوله، إن خيراً فخير، وان شراً فشر. ويبقى لهذه التجربة أثرها الكبير الذي يضاهي الطبع. ولقد اخبرنا ابن حزم عن نفسه، أنه أحب جارية شقراء الشعر، في صباه، فما استحسن «منذ ذلك الوقت سوداء الشعر، ولو انه على الشمس او على صورة الحسن نفسه».(١٥٦) ويقول : إنه يجد ذلك في أصل تركيبه، بحيث أنه لم تعد تطاوعه نفسه على غيره. أما السبب في هذا فيرجع الى أن والده لم يكن يستحسن الا شقراوات الشعر فاستكثر منهن، واعتاد ابن حزم رؤيتهن في المنزل الذي عاش فيه.

يدعو ابن حزم الوالدين الى الاهتمام بتربية الأطفال من سن الخامسة. قال : «الواجب على مَن ساس صغار ولدانه وغيرهم، ان يبدأ منذ أول اشتدادهم وفهمهم ما يخاطبون به وقوتهم على رجع الجواب ــ وذلك يكون في خمس سنين، او نحوها من مولد الصبي».(١٥٧)

فيحافظوا عليهم من سماع الكفر، و«ترك الصلاة (أو) الأكل في رمضان (أو) شرب الخمر والانس اليها»(١٥٨)، لأنه «يسهل عليهما شرائع الكفر»(١٥٩). وفي ذلك اعتياد الطفل على الباطل، وفي هذا تسهيل للرذائل.

كما يجب ان يدرب الصغار ويعلموا شرائع من الصلاة والصوم(١٦٠) وهذا فرض على الاب تجاه ابنه، لأن الدين يؤدي الى «اصلاح الأخلاق النفسية، وايجاب التزام حسنها، كالعدل والجود، والعفة، والصدق، والنجدة.. واجتناب سيئها»(١٦١). وفي «اصلاح النفس ومداواتها من فسادها.. مداواة الجسد واصلاحه»(١٦٢).

في هذه السن تبدأ مرحلة التلقي عن الشيوخ والمعلمين، فيعطي الأطفال أول درس خلقي مع الد ربة في الخط، وهو أن لا يتزيدوا في حسن الخط، لأن في ذلك داع «للتعلق بالسلطان(١٦٣) فيفني دهره، إما في ظلم الناس، وإما في تسويد القراطيس، بتواقيع بعيدة عن الحق، مشحونة بالكذب والباطل، فيضيع زمانه باطلا، وتخسر صفقته»(١٦٤).

يتعرض الطفل في هذه المرحلة، الى كثير من العوامل المؤثرة في تطوره الخلقي، ومن أهمها نوعية العلوم التي يتلقاها، والمعلم الذي يدرسه، والطلاب الذين يدرس معهم. اما المعلم فيجب ان يتحلى بخصال عديدة : أهمها ان يكون ناصحاً في صناعته، ملماً بعلمه، لا يرضى بالغش والتمويه(١٦٥) وان يكون متحمسا ذا حساسية للقيم الخلقية.

يُبصر الطالب في هذه المرحلة ايضاً، بشروط طلب العلم، ومنها ان لا يطلبه «ليفخر او ليمدح به، او ليكتسب به مالا او جاهاً»(١٦٦) بل «يطلبه لينتفع به.. وينتفع به غير في داره العاجلة وداره الآجلة»(١٦٧).

كما ينبه الطالب الى ضرورة التحلي بصفات منها أن لا يذم من العلوم، او يعجب بما علم، ولا يحسد مَن فوقه حسداً يؤديه الى تنقيصه، وأن لا يحقر من فوقه، ولا يكتم علمه، ولا يتكلم فيما لا يعلم، وان يستخدم تقوى الله في سره وجهره.(١٦٨) وأن يتحلى بالموضوعية وعدم التقول على الغير، وبخاصة الخصم في مناظرة.(١٦٩)

تؤدي هذه العوامل التربوية الى اهتمام الطالب بكل شيء، اهتمام مَن يوازن بين العلوم، مدركاً أهمية طلبها، فيوسع من دائرة مدركاته، ويتحرر عقله من التقليد المرذول.

وقف ابن حزم موقفاً صارماً من التقليد، باعتباره تبعية تنم عن عدم تبصر، فهو انكار للعقل، وقبول بغير برهان (١٧٠) وسير على مقتضى الإلف والعادة غير الواعية. التقليد، كما يقول ابن حزم : «هو اعتقاد الشيء لأن فلاناً قاله، مما لم يقم على صحة قوله برهان(١٧١) لذلك فإن التقليد وسيلة من وسائل اكتساب الرذائل، وجحد الفضائل، فهو انكار للعقل الذي تبنى به الحياة الخلقية، وتنبع الاثار السلبية للتقليد من اعتقاد المقلد أن القدوة التي يسير على نهجه فاضل مصيب في كل ما يأتيه، إما لقرابة تربطه معه، او لاعتقاده صوابه، وقدسية سيرته، يقول : «إياك وتقليد الآباء، فقد ذم الله عز وجل ذلك، ولو كان محموداً لعذر مَن وجد ابائه زناة او سراقا، او على بعض الخلال التي هي أخبث مما ذكرنا في أن يقتدى بهم، واياك والاغترار بكثرة صواب الواحد، وتقبل قولة واحدة، بلا برهان، فقد يخطئ في خلال صوابه في ما هو أبين، وأوضح في كثير مما أصاب فيه».(١٧٢)

وسائل التربية الخلقية :

تحتاج التربية الخلقية الى وسائل، لتحقيق الغايات الخلقية التي تسعى اليها وأهمها ما يلي :

١ـ التعليم :

يرى ابن حزم ان العلم من بين وسائل التربية، أكثرها تأثيراً، لأنه يبصّر الانسان بالفضائل وينفره من الرذائل(١٧٣) وبهذا تصير التربية الوسيلة الفعالة لترسيخ الخلق، وجعل السلوك الفاضل احدى العادات التي «تسهل الخير والشر».(١٧٤)

وضع ابن حزم برنامجاً دراسياً (١٧٥) متكاملا للعلوم، ينظر فيه الى العلم ضمن الاطار الديني ـ الأخلاقي، فقبل بعض العلوم، ورفض بعضها الآخر، على اساس أن «أجلّ العلوم ما قربك من خالقك.. وما أعانك على الوصول الى رضاه».(١٧٦)

اول العلوم التي يجب الاهتمام بها بعد الدين، هو ما يعتمد عليه الدين، أعني علم اللغة، وقد قبله ابن حزم، ولكنه توقف عند الشعر، واعتبره من الأكاذيب.(١٧٧) الا «الأشعار التي فيها الحكم والخير.. (فانها) نِعم العون على تنبيه النفس».(١٧٨) وما عدا ذلك فمرفوض(١٧٩) وهو أربعة ضروب :

الاول : الأغزال والرقيق. فان هذا الضرب من دواعي نصرة النفس الشهوية وتهييجها مما يؤدي الى الاقبال «على الصبابة.. والفتنة وتحض على الفتوة وتصرف النفس الى الخلاعة واللذات».(١٨٠) ويحذر ابن حزم من قول الشعر، في المذكر خاصة، لأنه اتلاف الحق

في «الوجوه المذمومة، وإخلاق العرض واذهاب المروءة، وتضييع الواجبات، وينقض بُنية المرء الرائض لنفسه.. فيُسهل الفسوف ويهون المعاصي».(١٨١)

الثاني _ شعر التصعلك والحروب : والانسان يثار من سماعه، فيولد في طبيعته تقليد ما سمع، فيرد المخاطر، والأجدر بالمرء الابتعاد عنها. يقول ابن حزم : «ان هذه الأشعار تثير النفوس، وتهيج الطبيعة، وتسهل على المرء موارد التلف في غير حق، وربما ادته الى هلاك نفسه، في غير حق، والى خسارة الدنيا مع اثارة الفتن وتهوين الجنايات والأحوال الشنيعة، والشره الى الظلم، وسفك الدماء».(١٨٢)

الثالث _ اشعار التغرب وصفات الصحارى _ ولا فائدة منها لأنها لا تفيد الا من يعايشها وروايتها «تسهل التحول والتغرب وتنشب المرء فيما صعب عليه التخلص منه».(١٨٣) والانسان مندوب في الدنيا لاقامة الحق من أجل الآخرة.

الرابع _ شعر الهجاء _ وهو أسوأ ضروب الشعر، اذ يؤدي الى ان يقذف الناس بعضهم بعضاً، مما يشعل الفتن، والضغائن، والاحن، والشرور، الأمر الذي ينتهي بتفكك المجتمع. يقول ابن حزم «هذا الضرب افسد الضروب لطالبه، فانه يهون على المرء الكون في حالة أهل السفه.. (مِنْ) تمزيق الأعراض وذكر العورات وانتهاك حُرم الآباء والأمهات».(١٨٤)

اما التاريخ فيدعو ابن حزم الى دراسته لما فيه من الفائدة الأخلاقية، اذ يشتمل على الوعظ والردع، والتمثيل بالحادثة، والعظة من القصة.. ويتقبل بنفس راضية لسهولة اسلوبه، وواقعية حوادثه، ويكون ذلك بالاطلاع «على فناء الممالك.. وخراب البلاد المعمورة.. وتقلب الدنيا بأهلها، وذهاب الملوك الذين قتلوا النفوس وظلموا

الناس، واستكثروا من الأموال والجيوش، والعُدد، ليستديموها لهم، ولأعقابهم فما دامت لهم».(١٨٥) ولم يبق سوى سيرهم الحسنة، أو السيئة، فيحدث عند المطالعين لهذا العلم «زهد وقلة رغبة»(١٨٦) في الباطل، اذ يطلع الواحد منهم على «حمد المتقين الاخيار للفضائل، فيرغب فيها، ويسمع ذمهم للرذائل فيكرهها».(١٨٧)

٢_ الاقتداء او التربية بالانموذج

الاقتداء محاولة التشبه بمن يملكون افضل الخصال الأخلاقية، وأول اقتداء يمكن ان يؤثر في الحدث، تقليده لوالديه في البيت، ولمعلمه في التعليم، او لأترابه في مكان تجمعهم، لذلك فالاقتداء الأول ناتج عن ملازمة المقتدى به، مما يؤدي الى التأثر فيفعل المقتدي الأفعال نفسها، عن وعي او غير وعي. اما عن وعي فلأنه يدرك أن القدوة محل اكبار، فيسعى للتقليد، وأما عن غير وعي، فلأنه يجد ذاته يقلد بفعل الملازمة والجوار.

قد تكون القدوة مباشرة، فان مَن أراد «طلب الفضائل لم يساير الا أهلها، ولم يرافق في تلك الطريق، الا أكرم صديق، من أهل المؤاساة والبر والصدق، وحسن العشرة والصبر، والوفاء، والأمانة..».(١٨٨)

وقد تكون القدورة غير مباشرة ومثلها محاكاة السابقين من الصالحين بعد مطالعة أقوالهم(١٨٩) وأبرز صورها الاقتداء بالرسول صلى الله عليه وسلم، لتكامل أخلاقه وشمولها، اما تكاملها فيتبدى في توحيدها بين النظر والعمل، وأما شمولها فقد جمع الرسول صلى الله عليه وسلم في شخصه كل الصفات الأخلاقية من حلم، وشجاعة، وعدل وعفاف، وسخاء وحياء، وتواضع..(١٩٠).

ومن ثم فان الاقتداء به يؤدي الى اكتساب افضل الصفات الخلقية في الدنيا، والى الفوز في الآخرة، يقول ابن حزم : «من اراد خير الآخرة وحكمة الدنيا، وعدل السيرة والاحتواء على محاسن الأخلاق كلها، واستحقاق الفضائل بأسرها، فليقتد بمحمد رسول الله صلى الله عليه وسلم، وليستعمل أخلاقه وسيره ما أمكنه».(١٩١)

٣ـ الترغيب والترهيب أو الثواب والعقاب :

تشتمل نفس الانسان العاقل على القوى الشهوية والغضبية، والأولى مرتبطة باللذة والثانية مرتبطة بالخوف، والاندفاع «والآخرة» أهم وسائل الترغيب والترهيب، اذ يؤكد ابن حزم : «ان الجنة حق، وأنها دار نعيم أبداً لا تفنى، ولا يفنى أهلها.. وأن النار حق، وأنها عذاب أبداً لا يفني أهلها أبداً بلا نهاية».(١٩٢) ومن هنا يسعى الانسان الى تجنب الشر خوف النار، واكتساب الفضائل، والسلوك الخيّر طمعاً في النعيم، وبذلك فالجنة والنار أكبر رادع للنفس عن الظلم، والانكباب على اللذائذ والجري مع الهوى.

لكن الانسان اذا ضل، فان هناك وسيلة خلقية يتدارك بها سوء فعله، وهي «التوبة النصوح على حقها وشروطها».(١٩٣) وتكون (هذه) بالاقلاع والندم، والاستغفار وترك المعاودة بفعله، واضمار ان لا يعود بنيته».(١٩٤) وبهذه الوسيلة «يجد ربه قريباً.. قابلا له اذا نزع اليه، غافراً لما قد سلف من ذنوبه».(١٩٥)

اعتبر مسكويه الشريعة الأداة «التي تقوم الأحداث وتعودهم الافعال المرضية وتعد نفوسهم لقبول الحكمة، وطلب الفضائل».(١٩٦) وذكر من بين وسائل التربية الترهيب او الترغيب، يقول : «وعلى الوالدين اخذهم بها (أي الشريعة) وبسائر الآداب الجميلة بضروب

السياسات من الضُروب، اذا دعت اليه الحاجة، او بالتوبيخات ان صدتهم، او الأطماع في الكرامات او غيرها، مما يميلون اليه من الراحات او يحذرونه من العقوبات».(١٩٧)

٤_ الضمير :

تكمن اهمية التربية في تكوين «الضمير» ويقابله في الاسلام «التقوى» وهو تعبير عن يقظة النفس. وأول سبل يقظة الحس الاعتراف بالخطأ، والاستغفار منه، وتصفية النفس بالندم على ما حصل، والتنبه الى ما يأتي. يقول ابن حزم : «اعترفوا بينكم وبين ربكم بما تعملونه، بخلاف ما تعلمونه، واستغفروا الله تعالى منه دون ان تعلنوا بذكر فاحشة وقعت منكم».(١٩٨)

ان ادراك الخطأ والاعتراف به مدعاة للتخلص منه، اما انكاره والمكابرة فيه فادعى للاستمرار فيه، و«طوبى لمن علم من عيوب نفسه، أكثر مما يعلم الناس منها».(١٩٩) لأن مِنْ «تمام العدل، ورياضة النفس، والتصرف بأزمة الحقائق.. الاقرار..».(٢٠٠) بهذه العيوب.

ومن سبل يقظة النفس تلمس العيوب بتذكير العقل النفس دوماً «بما يعرفه من عيوبها حتى.. (يذهب) كله.. (ولا) يبقى له.. أثر..».(٢٠١) ويؤدي هذا الى تربية النفس على التواضع والتخلص من العجب، والابتعاد عن الرياء وقمع النفس وعدم طغيانها.(٢٠٢)

اما أهم السبل : فهي استشعار مراقبة الله للانسان فلا يفعل ـ عندئذ ـ الا ما يستطيع اعلانه للناس. ويستدعي هذا ان تتطابق أفعاله مع فكره، ومما يساعد على تلازم افعال الجوارح وخطرات القلب «الاستكثار من.. أعمال الخير.. ومن تلاوة القرآن».(٢٠٣)

والمواظبة على صلاة الفرض في الجماعة(٢٠٤). واحسان الظن بالله.(٢٠٥)

ومما يرتبط باستشعار مراقبة الله للانسان محاسبة النفس لأنها أداة يستخدمها الفرد ليكبح جماح النفس وشهواتها. فيسوسها بالدربة والمحاسبة، والتفكر، وتحتاج النفس الى الاستمرار في هذه الرياضة لأن متطلباتها مستمرة فإن «النفس وان سجنت لم يُؤمن شرها».(٢٠٦) ومن هنا يقول ابن حزم : «لتكن رغبتك في أن تكون محقاً عالماً عاملا غالبا في الحقيقة _ وان سميت مبطلا جاهلا، احمق مغلوباً _ أكثر من رغبتك في ان تسمى محقاً عالما غالباً، وأنت في الحقيقة، مبطل جاهل، أحمق مغلوب، بل لا ترغب في هذا اصلا وعاده وأكرهه».(٢٠٧)

محاورة النفس بالعيوب التي فيها وسيلة هامة اذن للتخلص من العيوب، لا سيما وان العُجب مصدر عيوب النفس الكثيرة، فاذا اعجب الانسان بعقله وماله، وعلمه، وعمله وشجاعته، أنساه ذلك عيوب نفسه.(٢٠٨) اما اذا «استحقرت عيوبك ففكر فيها لو ظهرت الى الناس وتمثل اطلاعهم عليها، فحينئذ تخجل».(٢٠٩) ويستطيع المرء معرفة حقيقة ذاته، بأن يضع نفسه مكان الآخرين ، فانه حين «يتوهم نفسه مكان خصمه، فإنهْ يلوح له وجه تعسفه».(٢١٠)

أهداف التربية :

ترمي التربية الخلقية عند ابن حزم الى تحقيق هدفين أساسيين. الأول : بناء حياة أخلاقية عالية، بتحقيق انسانية الانسان، والسمو بقوة النفس الانسانية الى المراتب العليا. أما الهدف الثاني فهو الفوز بالجنة في الآخرة وهو السعادة الحقيقية.

هوامش الفصل الرابع :

١ـ الأحكام في أصول الأحكام ج١، ص ٢٨.

٢ـ انظر : الفصل الثالث : مبحث البعد الميتافيزيقي لحرية الارادة الانسانية.

٣ـ رسائل ابن حزم : رسالة التقريب لحد المنطق، ج٣ ص ٣١٦ ـ ٣١٧.

٤ـ ابن حزم : الأصول والفروع ص ١٤٩.

٥ـ الفصل في الملل والنحل ج٥ ص ١٢٥.

٦ـ ابن حزم : الأخلاق والسير، ص ٥٧.

٧ـ الأحكام في أصول الأحكام ج١ ص ٥٠.

٨ـ ابن حزم : الأخلاق والسير ص ٨٤.

٩ـ رسائل ابن حزم ج٤ ص ٤١٢، والأحكام في أصول الأحكام ج١ ص ٥٠.

١٠ـ انظر اثر العلم والمعرفة في بناء السعادة ١٢٨ و ص ١٣٢ من هذا الفصل.

١١ـ ابن حزم : الأصول والفروع ص ٩٤.

١٢ـ د. سحبان خليفات : «الجوانب الميتافيزيقية للنفس ونظرية المعرفة عند ابي العلاء المعري» مجلة الدراسات، المجلد الثاني عشر، العدد الثالث، (١٩٨٥) ص ٥٧.

١٣ـ ابن حزم : الأصول والفروع ص ٩٤.

١٤ـ انظر : الأخلاق والسير ص ١٨ وص ٦٧.

١٥ـ ابن حزم : الأخلاق والسير ص ٨٦.

١٦ـ الفصل في الملل والنحل ج١ ص ٩٤.

١٧ـ الفصل في الملل والنحل ج١ ص ٩٤.

١٨ـ يقول ابن حزم : «لا يمكن البتة اصلاح النفس «بالفلسفة» دون النبوة». رسائل ابن حزم ج٣ ص ١٣٤.

١٩ـ رسائل ابن حزم ج٣ ص ١٣٤.

٢٠ـ سنتحدث عن ذلك في مبحث الخير والشر، انظر الخير في ذاته، ص ١٢٤،

وانظر كذلك الأحكام في أصول الأحكام ج١ ص ٥٦.

٢١ـ ابن حزم : الأخلاق والسير، ٨٦.

٢٢ـ رسائل ابن حزم ج٣ ص ١٣٤.

٢٣ـ رسائل ابن حزم ج٣ ص ١٣٤.

٢٤ـ رسائل ابن حزم ج٣ ص ١٣٤.

٢٥ـ ان هذا لا يعني ان كل ما جاء في الشريعة لا يكون مستحسناً في العقل، بل كل ما جاء في الشريعة مستحسن في العقل. وكل ما استقبحته الشريعة، استقبحه العقل.

قال ابن حزم : «ولم ننكر أن الشريعة لا تُحسنُ الا ما حسنت العقول، ولا تقبح الا ما قبحت : «(الأحكام في اصول الأحكام ج١ ص ٥٧) بل القضية تدور حول الوصول الى ماهية النفع او الضرر واقرار هذه الأحكام.

٢٦ـ الأحكام في أصول الأحكام ج١ ص ٥٦.

٢٧ـ الفصل في الملل والنحل، ج٥ ص ٧٢.

٢٨ـ الحارث المحاسبي : العقل وفهم القرآن، ص ٢٠٢.

٢٩ـ الحارث المحاسبي : العقل وفهم القرآن ص ٢٠٣.

٣٠ـ المصدر السابق، ص ٢٠٨.

٣١ـ المصدر السابق، ص ٢١٠.

٣٢ـ المصدر السابق ص ٢١١.

٣٣ـ قال ابن حزم : «قد سمى الله تعالى خلقه، لكل شيء في العالم حسناً، فهو كله من الله تعالى حسن». (الفصل في الملل والنحل، ج٣ ص ٦٦). وقال : «انه تعالى خلق فساد الدماغ، والجنون المتولد منه، والجذام والعمي والصمم، والفالج والحدبة والادرة، وكل هذا من خلق الله تعالى له حسن». (الفصل في الملل والنحل ج٣ ص ٦٧).

٣٤ـ الفصل في الملل والنحل ج٣ ص ١٠١ وص ٦٦.

٣٥ـ المصدر السابق، ص ١٠١ وص ٦٦ وص ١٠٥.

٣٦ـ المصدر السابق، ص ٦٦.

٣٧ـ المصدر السابق، الصفحة نفسها.

٣٨ـ قال ابن حزم : الخير او الحسن هو «ما سماه الله تعالى حسناً..~وفاعله محسن» الفصل في الملل والنحل ج٣ ص ٦٦.

٣٩ـ ابن حزم : الأخلاق والسير، ص ٥.

٤٠ـ المصدر السابق ص ٤.

٤١ـ المصدر السابق، ص ٦ ـ ٧.

٤٢ـ ابو بكر محمد بن زكريا الرازي رسائل فلسفة : منشورات الآفاق الجديدة، بيروت ط٥ ١٩٨٢م ص ١٤٨.

٤٣ـ المصدر السابق، ١٥٣.

44 - R.D. Hicks: Stoic and Epecurean, London, Longmans Green and Co. 1910 P. 167.

٤٥ـ سدجويك : المجمل في تاريخ علم الأخلاق : ترجمة د. توفيق الطويل وعبدالحميد حمدي ط١ ١٩٤٩م. دار نشر الثقافة بالاسكندرية، ج١، ص ١٧٤ وسيشار اليه، سدجويك : المجمل.

٤٦ـ المصدر السابق، ص ٨٧. و Hicks : Stoic... p. 167

٤٧ـ أبن حزم : الأخلاق والسير ص ٦.

٤٨ـ المصدر السابق ص ٥.

٤٩ـ ابن حزم : الأخلاق والسير، ص ٥.

٥٠ـ سد جويك : المجمل ج١ ص ١٠٨.

٥١ـ الأخلاق والسير ص ٤.

٥٢ـ عادل العوا : المذاهب الأخلاقية ج١ ص ٦٣.

٥٣ـ ارسطو : الأخلاق ، ترجمة اسحق بن حنين، تحقيق د. عبدالرحمن بدوي وكالة المطبوعات الكويت ط١، ١٩٧٩م، ص ٢٦٣، وسيشار اليه، أرسطو، الأخلاق.

٥٤ـ المصدر السابق، ص ٢٦٦ وانظر ص ٢٦٧.

٥٥ـ سد جويك : المجمل جا ص ١٠٧.

٥٦ـ سد جويك : المجمل. جا ص ١٧٣...

Edward Zeller : The stoics, Epicurean and scepitics Translated from the German, Oswald J. Reichel ed. New york Russell & Russell. 1962, P. 473.

٥٧ـ ابن حزم : الأخلاق والسير، ص ٥.

٥٨ـ ابن حزم : الأخلاق والسير ص ٥.

٥٩ـ المصدر السابق، ص ٤ـ٥.

٦٠ـ المصدر السابق ص ٧.

٦١ـ المصدر السابق ص ٧.

٦٢ـ ابن حزم : الأخلاق والسير، ص ١٢. انظر كذلك ص ٦٦.

٦٣ـ اندريه كريسون : المشكلة الأخلاقية والفلاسفة، ترجمة د. عبدالحليم محمود، وابو بكر ذكرى، دار احياء الكتب العربية ـ عيسى البابي الحلبي وشركاه، الطبعة الثانية (١٩٥٢) ص ١٩.

٦٤ـ E. Zeller : Stoics... P. 225.

٦٥ـ بيّن الرواقيون أن الخير والشر لا يحدث وفقاً لما يحدث للانسان، ولكن وفقاً لسلوكه الخاص وبذلك فان الأحتكام الى المشاعر، أكثر من الأفعال. انظر : E. Zeller: Stoics.. P. P 230 & 235.

٦٦ـ عثمان أمين : الرواقية ص ٢٦١.

٦٧ـ ابن حزم : الأخلاق والسر ص ١٩.

٦٨ـ المصدر السابق، ص ١٣، وانظر ص ٢٧، وص ٦٢.

٦٩ـ جون هوسبرس : السلوك الانساني، مقدمة في مشكلات علم الأخلاق، ترجمة د. علي عبدالمعطي محمد، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية ١٩٨٤م ص ٦٩.

٧٠ـ ابن حزم : الأخلاق والسير ص ١٤.

٧١ـ يضرب ابن حزم مثلا لهذا بنفسه ومدى سروره الحادث عن وصوله الى حل

مسألة عويصة رغم ما كان فيه من ضيق في سجن المستكفي. انظر القصة في رسالة «التقريب لحد المنطق» ضمن رسائل ابن حزم ج٤ ص ٣٤٦.

٧٢_ ابن حزم : الأخلاق والسير ص ٢٩.

٧٣_ Zeller : Stoics.. P. 269

٧٤_ Ibid, P. 270

٧٥_ Ibid, P. 271

٧٦_ ابن حزم : الأخلاق والسير، ص ٨٧ وانظر ارسطو : الأخلاق ص ٩٦ _ ٩٧ و ص ١٠١.

٧٧_ عرّف ابن حزم العادة لغوياً بأنها «الدأب والدين والدّيْدن». الفصل في الملل والنحل ج٥ ص ١٦.

٧٨_ المصدر السابق ، نفس الصفحة.

٧٩_ ابن حزم : الأخلاق والسير، ص ١٨.

٨٠_ المصدر السابق.

٨١_ المصدر السابق.

٨٢_ سد جويك : المجمل، ج١ ص ٩٨ _ ٩٩.

٨٣_ ارسطو طاليس : الأخلاق ص ٨٥.

٨٤_ الفصل في الملل والنحل ج٣ ص ١٩١.

٨٥_ الفصل في الملل والنحل ج١ ص ٩٤.

٨٦_ ابن حزم : الأخلاق والسير، ١٠.

٨٧_ المصدر السابق، ص ٨٧.

٨٨_ المصدر السابق، ص ٦٠ وانظر ص ٩١.

٨٩_ افلاطون : الجمهورية ص ١٣١. وفيدون ص ٣٧.

٩٠_ افلاطون : الجمهورية ص ١٣٣.

٩١_ المصدر السابق، ص ١٣٥.

٩٢_ المصدر السابق، ص ١٣٩. وانظر ص ١٥٣.

٩٣ـ قال ابن حزم : «ومنها فهم يليح لها الحق من قريب، وينير لها في ظلمات المشكلات فترى به الصواب ظاهراً جلياً (الأحكام في اصول الأحكام، ص ج١ ص ٤).

٩٤ـ الفصل في الملل والنحل ج٣ ص ١١٥.

٩٥ـ ابن حزم : الأخلاق والسير، ص ٥٨.

٩٦ـ المصدر السابق، ص ١١.

٩٧ـ المصدر السابق، ص ٢٤ ـ ٢٥.

٩٨ـ المصدر السابق، ص ٢٦.

٩٩ـ المصدر السابق، الصفحة نفسها.

١٠٠ـ ابن حزم : الأخلاق والسير ص ٢٦.

١٠١ـ ابن حزم : الأخلاق والسير ص ٢٦.

١٠٢ـ المصدر السابق، ص ٣٢.

١٠٣ـ المصدر السابق، ص ٢٦.

١٠٤ـ قال ابن حزم : «حد الجور ان تأخذه (أي الواجب) ولا تعطيه» : الأخلاق والسير ص ٢٦.

١٠٥ـ ابن حزم : الأخلاق والسير ص ٨٥.

١٠٦ـ ابن حزم : الأخلاق والسير ص ٢٥.

١٠٧ـ ابن حزم : الأخلاق والسير، ص ٢٥.

١٠٨ـ ابن حزم : الأخلاق والسير ص ٢٥.

١٠٩ـ ابن حزم : الأخلاق والسير، ص ٢٥.

١١٠ـ ابن حزم : الأخلاق والسير، ص ٢٥.

١١١ـ المصدر السابق، ص ٣٥ ـ ٣٦

١١٢ـ المصدر السابق، ص ٢٥.

١١٣ـ المصدر السابق، الصفحة نفسها.

١١٤ـ المصدر السابق، الصفحة نفسها.

١١٥ـ ابن حزم : الأخلاق والسير ص ٥٩.
١١٦ـ ابن حزم : الأخلاق والسير ص ٥٩.
١١٧ـ يقول ابن حزم : «إن الوصول الى صفاء النيات واحراز الفضائل وسلامة الجانب تكون بكتمان سر كل من وثق بك.. وأن تفي لجميع من إئتمنك» الأخلاق والسير ص ٣٥.
١١٨ـ ابن حزم : الأخلاق والسير ص ٣٥.
١١٩ـ ابن حزم : طوق الحمامة ص ٧٨.
١٢٠ـ المصدر السابق، ص ٧٨ ـ ٧٩.
١٢١ـ المصدر السابق، ص ٨٠.
١٢٢ـ ابن حزم : الأخلاق السير : ص ٥٢.
١٢٣ـ ابن حزم : الأخلاق والسير ص ٥٢ ـ ٥٣.
١٢٤ـ المصدر السابق، ص ٥٠ ـ ٥١.
١٢٥ـ تتركب نضيلة نزاهة النفس «من النجدة والجود.. و.. الصبر» الأخلاق والسير ص ٦٠.
١٢٦ـ الأحكام في اصول الأحكام جا ص ٤١.
١٢٧ـ ابن حزم : الأخلاق والسير، ص ٦١.
١٢٨ـ المصدر السابق، ص ٥٠.
١٢٩ـ ابن حزم : الأخلاق والسير ص ٥١.
١٣٠ـ قال الفارابي : «الشر ضربان : أحدهما الشقاء المقابل للسعادة، والثاني، كل شيء شأنه ان يبلغ به الشقاء ، والشقاء شر على أنه الغاية التي يصار اليها» (فصول منتزعة ص ٨٠).
١٣١ـ الأحكام في أصول الأحكام جا ص ٤١.
١٣٢ـ ابن حزم : الأخلاق والسير ص ٦١.
١٣٣ـ ابن حزم : الأخلاق والسير ص ٦١.
١٣٤ـ الفصل في الملل والنحل ج٤ ص ٦.

١٣٥ــ ابن حزم : مخطوط الايصال ص (١٨٣ب) وانظر كذلك المحلي ج١٠ ص ٧٥.
١٣٦ــ الفصل في الملل والنحل ج٤ ص ٦. ومخطوط الايصال ص (١٨٣ب).
١٣٧ــ الفصل في الملل والنحل ج٤ ص ٦.
١٣٨ــ ابن حزم : مخطوط الايصال ص (١٨٣ب).
١٣٩ــ الفصل في الملل والنحل، ج٤ ص ٦.
١٤٠ــ ابن حزم : مخطوط الايصال ص (١٨٣ب).
١٤١ــ زين الدين ابو الفرج عبدالرحمن بن رجب : جامع العلوم والحكم في شرح خمسين حديثاً من جوامع الكلم، دار المعرفة، بيروت ص ٢٨٥.
١٤٢ــ انظر المصدر السابق ص ٢٨٧ ــ ٢٨٨.
١٤٣ــ المصدر السابق ص ٢٨٨.
١٤٤ــ محمد ابراهيم الكتاني، «شذرات من كتاب السياسة، مجلة تطوان، المغرب سنة ١٩٦٠م، العدد ٥، ص ١٠٧».
١٤٥ــ المصدر السابق.
١٤٦ــ قال ابن حزم «وطن نفسك على ما تكره يقل همك. اذا اتاك ولم تستضر بتوطينك اولا، ويعظم سرورك ويتضاعف، اذا اتاك ما تحب مما لم تكن قدرته». الأخلاق والسير، ص ١٩.
١٤٧ــ ابن حزم : الأخلاق السير، ص ٦٠.
١٤٨ــ المصدر السابق.
١٤٩ــ قال ابن حزم : لولا أن رسالتنا هذه (يعني الطوق) لم نقصد بها الكلام في أخلاق الانسان وصفاته المطبوعة، والتطبع بها، وما يزيد من المطبوع بالتطبع، وما يضمحل من التطبع بعدم الطبع (ابن حزم : طوق الحمامة : ص ٧٨ وقارن ذلك مع الفصل في الملل والنحل ج٣ص ٤٣).
١٥٠ــ الفصل في الملل والنحل ج٥ ص ١٥ وج٣ ص ٥٩.
١٥١ــ المصدر السابق، ج٥ ص ١٦.
١٥٢ــ ابن حزم الأخلاق والسير ص ٨٥ ــ ٨٦.

١٥٣ـ قال ابن حزم : «من اراد خير الاخرة وحكمة الدنيا، وعدل السيرة والاحتواء على محاسن الأخلاق كلها، واستحقاق الفضائل بأسرها، فليقتد بمحمد رسول الله صلى الله عليه وسلم الأخلاق والسير ص ١٦ ـ ١٧.

١٥٤ـ انظر تعريف العادة اعلاه ص ١٤٢ هامش رقم ١٤٩.

١٥٥ـ ابن حزم : «طوق الحمامة، ص ١٢٢ وانظر كذلك الفصل ج٣ ص ٥٠.

١٥٦ـ ابن حزم : طوق الحمامة ص ٢٨.

١٥٧ـ رسائل ابن حزم ج٤ ص ٦٥.

١٥٨ـ المحلي ج١٠ ص ٣٢٤.

١٥٩ـ المحلي، ج١٠ ص ٣٢٤.

١٦٠ـ المصدر السابق، ج٧ ص ٢٧٦.

١٦١ـ رسائل ابن حزم، ج٣ ص ١٣٤.

١٦٢ـ رسائل ابن حزم ج٢ ص ١٣٤.

١٦٣ـ يرى ابن حزم ان صحبة السلطان تؤدي الى سوء الأخلاق في الدنيا، وضياع الآخرة، قال : «وإن ابتلى بصحبةَ سلطان، فقد ابتلى بعظيم البلايا» انظر رسائل ابن حزم ج٤ ص ٧٦.

١٦٤ـ رسائل ابن حزم ج٤ ص ٦٥.

١٦٥ـ المصدر السابق ص ٧٦.

١٦٦ـ المصدر السابق ص ٧٨، يعتمد ابن حزم في هذا على الحديث النبوي : «من ابتغى العلم ليباهي به العلماء، ويماري به السفهاء وليقبل بأفئدة الناس اليه، فالى النار» رسائل ابن حزم، ج٣ ص ١٦٩.

١٦٧ـ رسائل ابن حزم ج٤ ص ٧٥ ـ ٧٦.

١٦٨ـ رسائل ابن حزم ج٤ ص ٩١.

١٦٩ـ المصدر السابق، رسالة التقريب لحد المنطق، ص ٣٤٠.

١٧٠ـ قال ابن حزم : «المقلد راض ان يغبن عقله». الأخلاق والسير ص ٨٦.

١٧١ـ الأحكام في أصول الأحكام ج١ ص ٤٠.

١٧٢_ رسائل ابن حزم ج٤ ص ٣٣٩.

١٧٣_ قال ابن حزم : «منفعة العلم في استعمال الفضائل عظيمة، وهو انه يعلم حسن الفضائل فيأتيها ولو في الندرة، ويعلم قبح الرذائل، فيجتنبها ولو في الندرة ـ الأخلاق والسير، ص ١٨.

١٧٤_ ابن حزم : «مخطوط الايصال ص (١٨٨ب).

١٧٥_ انظر برنامجه الدراسي وأهمية العلوم الأخرى : «رسائل ابن حزم، ج٤ ص ٦٥ _ ٧٤. كذلك مخطوط الايصال ص (١٩٩أ) ورسائل ابن حزم ج٣ ص ١٣٣.

١٧٦_ ابن حزم الأخلاق والسير ص ١٥.

١٧٧_ يقول ابن حزم : «نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن الاكثار منه (الشعر) وانما ذلك لأنه كذب الا ما خرج عن حد الشعر، فجاء مجيء الحِكَم والمواعظ ومدح النبي صلى الله عليه وسلم رسائل ابن حزم ج٤ ص ٣٥٤.

١٧٨_ رسائل ابن حزم ج٤ ص ٦٧. وانظر كذلك رسائل ابن حزم ج٣ ص ١٦٣.

١٧٩_ هناك ضربان غير محمودين، ولا مذمومين، وهما من المباح المكروه : المدح والرثاء.

١٨٠_ رسائل ابن حزم : ج ٤، ص ٦٧.

١٨١_ رسائل ابن حزم جـ ٤ ص ٦٨.

١٨٢_ رسائل ابن حزم، ج٤ ص ٦٨.

١٨٣_ رسائل ابن حزم، ج٤ ص ٦٨.

١٨٤_ رسائل ابن حزم، ج٤ ص ٦٨.

١٨٥_ المصدر السابق، ص ٧٢.

١٨٦_ المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

١٨٧_ المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

١٨٨_ ابن حزم : الأخلاق والسير ص ١٧.

١٨٩_ المصدر السابق ص ٢٧.

١٩٠_ انظر : ابن حزم : جوامع السيرة النبوية تعليق الشيخ نايف العباس :

مؤسسة علوم القرآن، الطبعة الأولى، ١٩٨٤م ص ٣٦ ـ ٣٨.

١٩١_ ابن حزم : الأخلاق والسير ص ١٦ ـ ١٧.

١٩٢_ ابن حزم : مراتب الاجماع، ص ١٧٣.

١٩٣_ رسائل ابن حزم ج٣ ص ١٥١.

١٩٤_ المصدر السابق، ص ١٨٢. وص٢٢٣.

١٩٥_ المصدر السابق، ص ١٦١.

١٩٦_ مسكويه : تهذيب الأخلاق ص ٢٩.

١٩٧_ مسكويه : تهذيب الأخلاق ص ٢٩.

١٩٨_ رسائل ابن حزم ج٣ ص ١٨٠.

١٩٩_ ابن حزم : الأخلاق والسير ص ١٩.

٢٠٠_ المصدر السابق، ص ٢٧.

٢٠١_ المصدر السابق ص ٢٧.

٢٠٢_ المصدر السابق الصفحة نفسها، وانظر كذلك، رسائل ابن حزم، ج٣ ص ١٨٠ _ ١٨١.

٢٠٣_ رسائل ابن حزم ج٣ ص ١٤١.

٢٠٤_ المصدر السابق ص ١٤٢.

٢٠٥_ المصدر السابق، ص ١٦١.

٢٠٦_ الأخلاق والسير، ص ٧٨.

١٠٧_ رسائل ابن حزم، ج٤ ص ٣٣٩ وانظر كذلك : رسائل ج٣ ص ١٧١.

٢٠٨_ ابن حزم : الأخلاق والسير، ص ٦٩. وانظر كذلك من ص ٧١ ـ ص ٧٦.

٢٠٩_ المصدر السابق، ص ٧٣.

٢١٠_ المصدر السابق ص ٨٧.

الفصل الخامس

الحب والصداقة

١ ــ الحب :

ناقش ابن حزم الحب في كتابيه «طوق الحمامة» و«الأخلاق والسير» والذي يهمنا من هذا الحديث كون الحب وضعاً انسانياً له القدرة على تغيير الانسان المحب لحظة الحب، وبعد التجربة. اذ لا بد من ان يخرج الانسان بنوع جديد من الخبرة الخلقية، لأن التغير حصل في عالم النفس، ثم انعكس بالتالي على الجسم فحركت النفس الجسم كيفما تريد تحت نشوة علوية، سهلت الانتقال من حالة الى حالة.

لقد بيّن ابن حزم في حديثه عن الحب، التغيرات الحاصلة في المحب والمحبوب، ومدى مراعاتهما للحدود المرسومة من الدين، والأخلاق، والنظام الاجتماعي، فاذا كان التغير قد تعدى هذه الحدود فان للحب عندئذ اثاراً أخلاقية سلبية. أما اذا كان التغير داخل هذا الاطار فمعنى ذلك ان الحب كان تجربة ايجابية.

ورغم اهتمام ابن حزم بتحليل الجانب السلوكي في الحب، فقد كان حريصاً على ابراز أهمية العناصر الخلقية فيها، فالسعادة مرتبطة بتمسك المحب بالقيم الخلقية، فكلما زاد هذا التمسك شدة زادت القيمة الخلقية لهذه التجربة. ولقد اشاد بذلك الرجل الذي اصطلمت يده خوف المعصية.(١) كما تحدث عن تلك المرأة التي تحولت محبتها الى عداوة شديدة، لمواقعتها المعصية. وتعديها اطار الأخلاق(٢)، ان هذا المضمون القيمي هو ما يميز الحب اساساً عن السلوك الجنسي للبهائم.

أ ــ ماهية الحب :

ما دام الحب وضعاً، أو حالا للنفس الانسانية، فإن معرفة حقيقته تحتاج الى فهم النفس. وقد بيّن ابن حزم ان النفس الانسانية قد خلقت قبل الله ادم. اذ خلقت اولا ثم خلق الجسم. فحلت فيه فكانت الحياة الأولى، فالنفوس موجودة قبل الأجسام في العالم العلوي ولا بد لها من تصادق وتعارف بأي حال من الأحوال، كالمجاورة والاتصال، مما يعني وجود عدة حالات من الاتصال وبهذا المعنى فان للنفس الواحدة القدرة على الارتباط بنفوس كثيرة. أما بالآلفة والانسجام واما بالكره والابتعاد.

وهكذا فان النفوس الانسانية قد ارتبطت على نحو ما في العالم العلوي فاذا تذكرت ــ بعد حلولها في الجسم ــ أحوالها السابقة للحلول، فانها تعلم ما كان منها. ومن هنا فإن الحب «اتصال بين أجزاء النفوس المقسومة، في هذه الخليقة، في أصل عنصرها الرفيع».(٣)

فالانقسام من الأصل هو السبب البعيد للتقرب. اما وقوع الحب، فناتج عن القرب او البعد، بين الافراد بعد حلول النفوس في الأجساد، او الاتصال والانفصال، فحالة «تذكر» النفس لا يقويها ولا يضعفها، الا القرب او البعد، كمَنْ يحب شيئاً، اذا استمر في مباشرة طلبه استمر حيا في نفسه، فاذا أهمله وابتعد عنه، نسي هذا الشيء، ولم يعد له المكانة ذاتها في نفسه.

يتفق القول بالوجود السابق للنفوس وتشابهها، وامتزاجها مع ما ورد عند افلاطون في المأدبة، حين تحدث عن انقسام النفس شطرين، وان كل شطر قد التقى مع نظيره، فحدث بينهما الحب، «واذا ما التقى محب بشطره، سواء محب العلماء، او غيره، اوجد فيه الحب،

والتعاطف، والشعور، بالقرابة، عاطفة قوية غلابة»(٤) تتبدى في الاتحاد الكائن عن المتشاكلين في الصفات.

لقد سيطرت الفكرة السابقة في تعريف الحب على المفكرين العرب، فقد ذكر ابن داود(٥) في تحليله للحب «ان الله جل ثناؤه خلق كل روح مدورة الشكل على هيئة الكرة، ثم قطعها ايضا، فجعل في كل جسد نصفاً، وكل جسد لقي الجسد الذي فيه النصف الذي قطع من النصف الذي معه، كان بينهما عشق للمناسبة القديمة».(٦)

اما لماذا يربط الحب بين افراد بعينهم دون سواهم. فان هذا راجع لميزات يشتركان فيها. ان المجانسة بين النفوس عنصر هام في وقوع الحب. وهي تعود الى حالة «الاتصال» التي كانت للنفوس، قبل حلولها. يقول ابن حزم : «قد علمنا ان سر التمازج والتباين في المخلوقات، انما هو الاتصال، والانفصال، والشكل دأبا يستدعي شكله والمثل الى مثله ساكن، وللمجانسة عمل محسوس وتأثير مشاهد. والتنافر في الأضداد والموافقة في الأنداد والنزاع فيما تشابه موجود، فيما بيننا فكيف بالنفس، وعالمها العالم الصافي، الخفيف، وجوهرها الجوهر الصعاد، المعتدل، وسنخها المهيأ لقبول الاتفاق، والميل والتوق والانحراف والشهوة، والنفار، كل ذلك معلوم بالفطرة في أحوال تصرف الانسان، فسكن اليها».(٧)

الحب اذن «استحسان روحاني، وامتزاج نفساني».(٨) فيه تتمازج صفات النفوس فاذا حلت هذه النفوس في الأجساد، بقيت كل واحدة منها تحمل صفاتاً من الأخرى. وهذا الارتياح الناجم عن الامتزاج، والتشابه في الصفات، يدعوها الى نوع من التذكر، لما كانت عليه من «سعادة» وما هي فيه من آلام في هذا الجسد. فتشتاق الى ذلك الحال. فالحب بهذا المعنى لا يقع الا ولكل محبوب صفة في الآخر توافقه. وهذا ما يسميه ابن حزم بالتشاكل يقول : «انك لن تجد

اثنين يتحابان الا وبينهما مشاكلة(٩) واتفاق الصفات الطبيعية لا بد في هذا وأن قل، وكلما كثرت الأشباه زادت المجانسة، وتأكدت المودة».(١٠)

يتفق موقف ابن حزم السابق مع ما جاء في الحديث النبوي : «الأرواح جنود مجندة ما تعارف منها ائتلف وما تناكر منها اختلف».(١١) فالتعارف يكون عن مناسبة قديمة وتشارك سابق. وهذا ما يفسر العداوة التي يشعر بها المرء تجاه الآخرين، بدون سبب ملموس يوجبها، فالمرء يستثقل في نفسه شخصا ولما يراه، او يتعامل معه في شيء ، أو يسبب له الما يدعوه الى العداء. يقول ابن حزم : «وهذا بعينه موجود في البغضة، ترى الشخصين يتباغضان لا لمعنى، ولا لعلة ويستثقل بعضهما بعضا بلا سبب».(١٢)

لا يوجد الحب في هذا العالم بناء على المفهوم السابق الا بين اصحاب النفوس المتحابة، لكن الحب او البغض قد يقع ـ في الواقع ـ من طرف واحد احياناً، كما نرى أحد المحبين يحب الآخر حباً عنيفا فيما يحبه الآخر حباً ضعيفاً، فكيف نفسر ذلك..؟

يلجأ ابن حزم الى افلاطون ويرى أن حلول النفس في الجسم، قد انساها اشياء كثيرة مما كانت تتحلى به، فالجسم أرضي جاهل، وهذا لا بد من ان ينعكس على النفس، فيكون كالحجاب، وقد يقع هذا النسيان لواحد من المحبين دون الآخر، فيحب احدهما الآخر بينما الآخر يكرهه، أولا يحبه، وقد يقع النسيان للاثنين فلا يوجد الحب بينهما ابداً، وقد تبقى النفس نقية عند المحبين فيقع الحب عنيفاً. يقوم ابن حزم : «إن نفس الذي لا يحب مَنْ يحبه، مكتنفة الجهات ببعض الأعراض الساترة، والحُجب المحيطة بها من الطبائع الأرضية، فلم تحس(١٣) بالجزء الذي كان متصلا بها قبل حلولها، حيث هي ولو تخلصت لاستويا في الاتصال والمحبة، ونفس المحب

مخلصة، عالمة بمكان ما كان يشركها في المجاورة طالبة له، قاصدة اليه، باحثة عنه مشتهية لملاقاته، جاذبة له لو امكنها كالمغناطيس والحديد».(١٤)

أهمية النظر :

اما كيف يقع الشبيه على الشبيه..؟ فإن هذا يتم بفعل القوى الحسية، وأهمها النظر، فهو المفتاح الذي يدل على المشاكل، فتتعلق النفس بما يشابهها، وحتى هذه اللحظة لا يبحث الانسان في حبه، عما يكون محتوياً للصفات التي يطلبها العقل، فقد يحب الذي هو دونه، او الذي هو أقل اخلاقاً منه، لأن هذه الصفات قد يكون التغير لحقها بعد الحلول ــ فلذلك ليس «علة الحب حسن الصورة الجسدية، (والا) لوجب الا يستحسن الأنقص من الصورة، ونحن نجد كثيراً ممن يؤثر الأدنى، ويعلم فضل غيره، ولا يجد محيداً، لقلبه عنه، ولو كان للموافقة في الأخلاق، لما أحب المرء من لا يساعده، ولا يوافقه، فعلمنا انه شيء في ذات النفس، وربما كانت المحبة لسبب من الأسباب، وتلك تفنى بفناء سببها، فمن ودّك لأمر ولّى مع انقضائه».(١٥)

وما دام النظر هو المفتاح (١٦) فمعنى هذا ان الحب، واقع في الغالب لمن يرى محبوبه، ولكن هل يحتاج الحب الى زمن، أم ان مفهوم الحب من نظرة واحدة تكفي..؟

بيّن ابن حزم ان الحب من نظرة واحدة لا يكون حباً قوياً راسخاً، لأن النظرة الواحدة الواقعة على استحسان جسدي تكون مدفوعة من النفس الشهوية بتأثير الغريزة المسيطرة، التي تسوغ لطلبها «ذلك الجسم» بادعاء حبه. يقول ابن حزم «واني لأطيل العجب من كل

مَن يدعي انه يحب من نظرة واحدة، ولا أكاد اصدقه، ولا أجعل منه الا ضرباً من الشهوة».(١٧) لأن النظرة الواحدة «دليل على قلة الصبر، ومخبر بسرعة السلو(١٨) وشاهد الظرافة والملل، وهكذا في جميع الأشياء اسرعها نموا اسرعها فناء، وابطؤها حدوثاً، أبطؤها نفاذاً»(١٩) لأنها تعني عدم وجود صفات مشتركة ، وبالتالي ليست ارتباطاً وثيقا، بل قلقا جسمياً، والحب ما كان معتمداً على النظر، المرة تلو المرة، حتى يختبر الانسان ذاته، أين يتفق مع هذا المحبوب، او يختلف، فهو توجه داخلي كلي، وهذا يبرز اخلاقا هي أخلاق الحب من مثل شدة التعلق، الى طاعة المحبوب ومحاولة فدائه.. الخ. فالحب يحتاج الى زمن متطاول لتختبر الصفات فيها. ويخبرنا ابن حزم عن نفسه وتجربته في الحب بقوله : «ما لصق بأحشائي حب قط، الا مع الزمن الطويل، وبعد ملازمة الشخص لي دهراً وأخذي معه في كل جد وهزل».(٢٠)

ان حاجة الحب الى الزمان هو مصدر الديمومة فيه. وعلة ما يطرأ على المحبين من تطورات ترمي الى التكيف مع المحبوب. حتى يصل بالنفس الى درجة الموافقة، وخلال ذلك تترسخ التجربة حتى تصير نوعاً من «العادة»، او الطبع الجديد الذي عفى على الطبع القديم، وتستمر باستمرار العلاقة.

الحب والجمال :

يرتبط الحب غالبا بالجمال، رغم ان الحب قد ينصب على بعض الصور «القبيحة»، ويرجع هذا الى ان الصور الحسنة، ذات أهمية واضحة في الحب، لأن عالم النفس الأول، عالم منسجم، جميل ، لا كدر فيه، فارتبطت النفس بالانسجام والجمال. فأصبح في ذاتها، اما

تعلق النفس بأخرى فراجع الى كون هذه النفس جميلة مثلها اصلاً، وان لم تكن جميلة «فقبحها» حادث لظروف الاتصال بالطبائع الأرضية من الجسم، وهذا لا يشكل عائقا أمام استمرارية العلاقة بين النفسيين ، يقول ابن حزم : «أما العلة التي توقع الحب ابداً، في أكثر الأمر على الصورة الحسنة، فالظاهر أن النفس حسنة تولع بكل شيء حسن، وتميل الى التصاوير المتقنة، فهي اذا رأت بعضها تثبت فيه. فان ميزت وراءها شيئاً من اشكالها، اتصلت وصحت المحبة الحقيقية. وان لم تميز ورائها شيئا من اشكالها لم تتجاوز الصورة وذلك هو الشهوة».(٢١) وهذا الاستحسان يعود الى خاصية نفسية بحتة وهي أن النفس ، نفس خيرة في ذاتها، لا ترتبط الا بكل صور الكمال، والجمال، أحد معابر الكمال، لأن القبح نقص في الخلقة، فتنفر النفس منه، فهي بذلك في بحثها عن الصور الجميلة تعود الى صفة طبيعية في ذاتها، «فالاستحسان طبيعي في النفس للصور».(٢٢) لأن «الحسن هي شيء ليس له في اللغة اسم يعبر عنه غيره، ولكنه محسوس في النفوس، باتفاق كل من رآه. وهو برد مكسو على الوجه، واشراق يستميل القلوب نحوه، فتجتمع الآراء على استحسانه، وان لم تكن هناك صفات جميلة، فكأنه شيء في نفس المرئي، تجده نفس الرائي، وهذه أجلّ مراتب الصباحة، لأن كل مَن رآه، راقه، واستحسنه وقَبِلَهُ».(٢٣)

لقد سبق لبعض المفكرين في الاسلام، ان قرروا الحقيقة السابقة، فقد ذهب الجاحظ (ـ ٢٥٥هـ) الى «أن العاشق كثيراً ما يعشق غير النهاية في الجمال، ولا الغاية في الكمال ولا الموصوف بالبراعة، والرشاقة، ثم إن سئل عن حجته في ذلك، لم تقم له حجة».(٢٤)

كما نقل هذا الرأي عن ابن حزم، ابن القيم حين رأى ان الحب مرتبط بذات النفس، وليس بحسن خارجي فقط مرتبط بالجسد

«فالعشق لا يقف على الحسن والجمال، ولا يلزم من عدمه عَدمُه وانما هو تشاكل النفوس وتمازجها في الطبائع المخلوقة».(٢٥)

تطور الحب وحقيقته :

يبدأ الحب بمتعة بسيطة سرعان ما تستحيل الى حقيقة، لا انفكاك للانسان عنها، ويبدأ بعد ذلك ضربُ المعاناة الداخلية، والممارسة الخارجية الطويلة، فما الحب الا أمر رغم كل ما سبق ـ تدق «معانيه لجلالتها عن أن توصف، فلا تدرك حقيقتها الا بالمعاناة».(٢٦) فكأن الأمر نوع من الحنين الى عالم غير هذا العالم، فيتخلى المرء عما اعتاده في عالم الحس ليصل الى ذلك المقام. فالمحبوب لديه أغلى ما يوجد بل يرتبط مصيره بمصيره في بعض الأحيان. ووصاله قمة السعادة ـ وكأن الوصل هنا عودة الى حالة الوصل السابقة، التي يتخيلها، واذا فقده فكأنما فقد كل شيء، حتى نفسه لا تعود تعادل قيمة ذلك المحبوب.

والحب الحقيقي ليس له انفكاك مهما كانت أسباب الانفصال، وكل شيء ينفصل او يسوغ انفصاله ويمكن ذلك «حاشى محبة العشق الصحيح المتمكن من النفس، فهي لا فناء لها الا بالموت».(٢٧) لأنها حالة من الاستمرار للوصول الى حالة الخلود، التي يتشوق الانسان اليها.

اما أهمية المعاناة فهي التي تجعل من الحب خبرة ذات فعالية، يكتسب منها الانسان خبرات أخرى تؤثر في النفس وتغيرها دون قسر.

واحدية العلاقة :

بقي ابن حزم في تصوره لعاطفة الحب «واحدياً» من جهة بقاء هذه الحالة حالة مستمرة فقال، بأن الحب يقع بين اثنين ولا يمكن ان يتكثر من حيث انه «عشق»، بمعنى ان الانسان لا يستطيع ان يحب محبوبين في «الآن نفسه» حباً صادقاً، يصل الى حالة «اللاوعي»، بحيث يرى الدنيا من خلال هذا المحبوب، لأن حالة الحب الفردي العميق «علاقة صحيحة تقوم على التبادل المطلق».(٢٨) والعطاء بهذا المفهوم لذات انسانية واحدة، لا يمكن ان يتكثر من جهة، ومن جهة أخرى لا يوجد امكان استيعاب محبوبين لقدرة نفس واحدة، متولهة بنفس واحدة أخرى.

لكن هذا المفهوم «الواحدي» في الحب لدى ابن حزم، لا يعني بقاء الانسان طوال حياته مرتبطاً بالمحبوب الواحد، لأن الحياة لا تسير على وتيرة واحدة، فاذا مات المحبوب فان المحب حينئذ يبحث عن محبوب آخر، لأن فكرة المجاورة والاتصال تستوعب امكان وجود اكثر من مشاكل، ولكن سيطرة أحد المشاكلين غطى على غيره(٢٩) واذا ما تعرض المحب الى حالة الفقد خاصة، فانه يبحث عن مُشاكل ثان او ان بالامكان ان يحدث حبٌ ثان لأن صفة هذا المحب مشابهة لصفات المحبوب الأول، والامكان في النَّفس متوفرة.

تعبر فكرة المشاكلة في الحب، عن حب بالفعل، وحب بالقوة، لغير المحبوب بالفعل، فاذا ما انقضت سيطرة الحب بالفعل، ظهر محبوب آخر ليصبح بالفعل، وقد عبّر ابن حزم عن هذا المفهوم تعبيراً شخصياً، فهو قد أحب تلك الجارية التي ملكت عليه حياته.. نُعم.. وتزوجها، وتألم جداً لفقدها، وبقي حتى زمن بعيد يتحدث عن نفسه، مقسماً «وعلى ذلك فهوالله ما سلوت حتى الان(٣٠) ورغم ذلك

الحب العنيف الذي جعل منه سبعة اشهر لا يتجرد من ثيابه (٣١) فقد بحث عن حب ثان(٣٢) لتلك الجارية حينما، لاحقها عند الشراجيب. وكذلك امكان الحب لتلك الفتاة، التي طبق وصف جمالها قرطبة(٣٣) وكل هذه الحالات تعبر عن مفهوم امكان التعدد في حالات الحب العنيف.

وتابع ابن القيم الجوزية، ابن حزم في افراد الحبيب بالمحبة، وجعل ذلك «من موجبات المحبة الصادقة واحكامها.. (لأن) قوى الحب متى انصرفت الى جهة، لم يبق فيها متسع لغيرها، ومن أمثال الناس : «ليس في القلب حبان، ولا في السماء ربان».(٣٤) ويرى أن المحبة لواحد، يؤدي الى تركيز الحب وتقويته، وتفرقه يؤدي الى ضعفه، وهذا يؤدي الى سلب الحب صفته الأساسية، وهي الصدق والقوة.

يتصف الحب الوحيد انه من اجل المحبوب، لأن من «المستحيل ان يوجد في القلب محبوبان لذاتهما».(٣٥) فإن الحب يكون عندئذ حب منفعة «ولغرض من الأغراض تزول عند انقضائه وتضمحل، فمَن ودّك لأمر، ولى عند انقضائه».(٣٦)

أثر تجربة الحب الأولى :

يبقى الحب الأول، حباً متميزاً في تجربة العشق الانساني، لأن الحالة الأولى تطبع النفس بطابعها، وتبقى هذه النفس تبحث عن صور، او أنماط محاكية لتلك الحالة، فمن أحب فتاة بصفة معينة حباً عنيفاً، وفقدها فإن الحب الثاني، سيكون من نمط الحب الأول، ولا يرى ابن حزم هذا أمراً «عقلانياً» أو ارادياً في استحسانه لصفة ذلك المحبوب، بل رآه أمراً مغروزاً قد انطبع في ذات النفس، حتى

اصبح من ماهية الصفات الثابتة لتلك النفس، وكل من تحلى بتلك الصفة، لا يستطيع التخلي عنها، لأن هؤلاء المحبين «ما فارقهم استحسان تلك الصفات، ولا بان عنهم تفضيلها، على ما هو افضل منها في الخليقة، ولا مالوا الى سواها.. حنينا منهم الى مَن فقدوه، والفة لمن صحبوه، وما أقول أن ذلك تصنعاً ، لكن طبعاً حقيقياً، واختياراً لا دَخَل فيه، ولا يرون سواه، ولا يقولون في عقدهم بغيره».(٣٧) فأصبح الحب في نمط دون اخر وهذا ما يسمى «بالذوق الجمالي» في الحب وابن حزم يتحدث عن نفسه وامراء بني امية، انهم احبوا شقراوات، فما استحسنوا غيرهن، لأن تجربة الحب الأولى لابن حزم خاصة، كانت مع فتاة شقراء.

غاية الحب

حرص ابن حزم على بلورة موقفه من الحب الواحد، وكيف يجب ان يكون، بمعنى هل يجب ان يبقى الحب علاقة من أجل ذاتها، أي «حباً عذرياً» محضاً يتألم المحب، ويفرح، وتبقى هذه العلاقة قائمة على فكرة الاستحسان المجرد الخ.. ؟

رفض ابن حزم هذا المفهوم، لأن الحب عنده وسيلة وغاية، في ذاته، أما من حيث أنه وسيلة، فهو وسيلة للزواج والسعادة. ومن حيث انه غاية، يجب ان يكون الحب نمطاً انسانياً رفيعاً . لا يتعدى فيه المحبون حدود هذا النمط.

بالنسبة للمفهوم الثاني أصر ابن حزم بشكل واضح على ان الحب يجب ان يبقى «عفيفاً» تحت كل الظروف، حتى يصل الى نتيجته وهي الزواج، والا تحولت هذه التجربة الى نوع من الشقاء لتناقضها مع معتقدات المحب، كونه انساناً يعيش بمبادئ معينة، وضمن

مجتمع له تقاليده، التي تمنع تعدي هذه الحدود. بما يسيء الى المجتمع، ومفاهيمه وتقاليده، تتبدى نظرة ابن حزم الدينية هنا، لأن الدين، وخاصة الفقه قد نظم العلاقات الاجتماعية، والحب احدى هذه العلاقات الاجتماعية، التي ينتظمها الدين، وتحكم باطاره، وبالتالي لم يستطع ابن حزم اخراج الحب عن اطاره الديني.

النتيجة النهائية للحب هي «الزواج»(٣٨) وللزواج عند ابن حزم أهمية كبرى، باعتباره قمة سعادة المحبين. ذلك انه بمثابة انتقال المحب لمشاركة المحبوب في الجسد، بعد ان كان مشاركة الروح، والجسد يوصل الى الروح «نوعاً من الظمأ» كان يقلقها، فالمحب كان يسعى للوصول الى داخل «الآخر» الذي ارتبط به، ويسعى الى الاتحاد به والى وصله. ومن ثم اعادة حالة السعادة العظمى التي كانا «يعيشانها» لذلك «أقصى أطماع المحب، ممن يحب المخالطة بالأعضاء ، اذا رجا ذلك».(٣٩) فـ«مثل هذا وشبهه اذا وافق اخلاق النفس ولّد (زيادة) المحبة، اذ الأعضاء الحسّاسة . مسالك الى النفوس، ومؤديات نحوها».(٤٠) فيصل الانسان الى حالة «تكامل الحب». رغم ان الحب حالة نفسية، الا ان باعثها معتمد في الأصل على «الباعث الغريزي للجنس». وبهذا ينتهي المحبان الى حالة «الاتحاد»، ضمن ثقافة وتقاليد المجتمع، وأخلاقه وبهذا القول يحرص ابن حزم على بقاء الحب ضمن صورة التوسط، فلا مثالية، ولا تجرد في دعوته المحبين للامتثال بها. لأن تصبح نوعاً من العذاب النفسي اكثر منها طريقاً الى السعادة، كذلك لم يهبط بها الى الاسفاف والرذيلة، بحيث تقترن بمتطلبات الجسد، فيفقد الانسان عواطفه الانسانية النبيلة.

ومن ناحية ثانية فان ابن حزم قد جعل الارتباط الجنسي نتيجة للحب الصادق لا سببا له، وهذا يعكس بُعداً خلقياً، ودينياً،

واجتماعياً.

أطراف الحب :

ان في تجربة الحب أطرافاً، يساهم كل طرف منها بنصيب في ايجاد هذه التجربة وهذه الأطراف هي :

١ـ المحب : هو نقطة الانطلاق في تجربة الحب، ومشاعره اما ان تقابل بالرضى أو الرفض.

٢ـ المحبوب : هدف الفعالية ، ويتميز عن المحب بأن في يده «حرية المشاركة» أما المحب فيقاد في الغالب، الى التجربة غير مختار، فاذا كان المحبوب نقي الصفات موافقها، فانه يسعى ليرتبط مع المحب، والا فانه يرفض فتنعكس السلبيات على المحب وحده.

٣ـ رابطة الحب ذاتها : وهي الفعالية التي ترتكز في داخل المحبين، ويمكن دراستها من حيث كيفها وكمها، وهل هي قوية، أم متوسطة ام ضعيفة..؟ عفيفة، أم فاجرة وهل هي صادقة، أم كاذبة..؟

٤ـ الظروف المحيطة بالفعالية ·، كالوسط الاجتماعي، والثقافة السائدة، والمحيطين بكل من المحب والمحبوب، كالمساعدين من الاخوان والناصحين، والسفراء الأمناء.. والعذّال، والوشاة، والنمامين.. وأهمية هؤلاء نابعة من كونهم ، جزءاً من التجربة لا يمكن قيامها الا بمعاونتهم، ذلك ان المحبين ليسوا منقطعين، فالحب تجربة اجتماعية تقع ضمن مجتمع، ويؤثر عليها موقف هذا المجتمع، ونظرته اليها.

من خلال هذه الأطراف يمكن تبين دور كل طرف، لنحدد خبرات كل طرف من الأطراف، لأنه رغم ان تجربة الحب ذاتية في الأصل ـ الا ان هذه التجربة تدخل في بناء التجارب الذاتية الأخرى، وتشكل

نوعاً من التجربة الانسانية الشاملة.(٤١)

ب) البعد الخلقي لخبرة الحب :

ان لأطراف الحب صفات خاصة بهم، قبل الحب، أي حال كون «المحب» خلياً من الحب وفي لحظة معايشة التجربة، ومعاناتها، وأخيراً الوصول الى حالة الاستقرار في التجربة حينما يصل بها الى «نهايتها». إما بالموت، او الفراق او النسيان، وهذا ما يسمى بالخبرة المعاشة التي اكتسبها الفرد سواء في حالة الحب الأول او «حالات الحب اللاحقة».

ان كل حالة *من حالات الحب «الصحيح»، لا «تترك.. الكائن المحبوب ثابتا من غير تغيير».(٤٢) لارتباطها بعواطفه ونفسيته وسلوكه، فهي اما أن تؤدي بالمحبين الى جوانب سلبية، أو تؤدي بهم الى جوانب ايجابية «لأن الحب مشاركة».(٤٣) يسعى المشارك فيها الى تبيان أقصى ما يملك امام المحبوب، شعوراً منه بقيمة محبته، وسعيا الى محاولة فدائه. فاذا لم يكن الأمر على المستوى الأول ــ الفداء ــ فالأصل ان ينشط الشخصية، ويحاول بناءها بناء قويا و«عندما يحب الانسان يرغب ان يكون أهلا للحب من الطرف الآخر، (فـ)يبعث هذا عنده الطاقة المبدعة لأحسن السمات البشرية، ويحفزه على النمو المستمر، وعلى تطوير سخائه الروحي، وكشفه بكامله، ويصبح الانسان أكثر الحاحا فيما يطالب نفسه به، محققا كل ما هو خيّر وجيد، مما يذخر به طبعه، ولذلك فالحب يعتبر شعورا أخلاقيا من الدرجة الأولى، وهو يرفع الانسان الى قيمة أخلاقية جديدة».(٤٤) تختلف عن أخلاقياته قبل تجربة الحب.

تتميز تجربة الحب بصفات خاصة بها، نابعة من التجربة ذاتها،

فهي تتميز باللاوعي في أغلب لحظاتها، وتتميز بقدرتها الكبيرة على التغيير، دون جبر أو قسر، اذ «تتبدل الغرائز المركبة، وتستحيل السجايا المطبوعة»(٤٥) بكل يسر وسهولة، مع محافظتها رغم ذلك على ابقاء صفة كل من المحب والمحبوب قائمة، رغم سعي كل طرف والمحب ـ خاصة ـ الى التوافق الكامل، مع مشاعر ومتطلبات المحبوب. لذلك فالمحب الذي يعيش «الحب لا يلبث ان يجد نفسه مستغرقاً في حياة جديدة كأنما هو قد غزا «ذاتاً» أخرى فاستطاع ان ينفذ الى خبرتها الخاصة وأن يتسلل الى حياتها الوجدانية العميقة، وان يخترق صميم كيانها الخلقي بأسره، على حين أن كل ذات تبدو في العادة كأنما هي عالم أصغر، مغلق على ذاته يجيء الحب، فيحقق ضرباً من التواصل الخلقي بين «الأنا واللا ـ أنا» وكأن الذات قد نجحت في الخروج من عزلتها الأصلية»(٤٦) وهذه المعايشة تطبع نفس المحب بطابع تلك التجربة التي استغرقته.

الحب حالة شخصية بين اثنين وقد لا تتكرر بصورتها لدى غيرهم، لكن دخول الحب ضمن ظروف المجتمع ـ يعطي الحب نوعاً من التواصل الخلقي، فتصبح نوعاً من «اليقظة» رغم حالة اللاعقلانية التي تسمها، وحالة اليقظة هذه تجعل من الحب ضرباً من «النيّة والاتجاه والسلوك»(٤٧) الذي يحاول المحبون العيش ضمنه، ويشارك كل طرف في هذا، حتى يؤول الى «خبرة خلقية».

هل الحب جبر أم اختيار..؟

هناك مسألة «ميتافيزيقية» في الحب، طالما تعرض لها العشاق العذريون، وهي «اعتقاد (هؤلاء) العشاق انهم مسيرون في أفعالهم، وتصرفاتهم، بقدرة خارقة لا حول لهم ولا قوة في ردها او السيطرة

عليها. يصورون قوة العشق الخارقة على أنها قدر محتوم، أو طاقة سحرية تنفذ فيهم، وتسلبهم ارادتهم فلا يستطيعون الاتيان بشيء في سبيل ردها، اي يعتبرون انفسهم مسحورين مفتونين، فترفع عنهم اللوم في جميع أعمالهم، وترتفع عنهم المسؤولية في كل ما يفعلونه، باعتبارهم مجبرون لا مخيرون»(٤٨) وبالتالي فلا قيمة لأي بحث في هذه التجربة ، وما يمكن ان يستفاد منها كخبرة وبالتالي محاولة تهذيبها.

ينظر ابن حزم الى هذا الأمر على أنه شكل من الجبر يتحقق في الوقوع في الحب، لا في استمراره، يقول : «استحسان الحسن، وتمكن الحب فطبع لا يؤمر به، ولا ينهى عنه. اذ القلوب بيد مقلبها، ولا يلزمه غير المعرفة، والنظر في فرق ما بين الخطأ والصواب، وان يعتقد الصحيح باليقين. وأما المحبة فخلقة، وانما يملك الانسان حركات جوارحه المكتسبة».(٤٩) فالتشاكل أمر خارج عن اختيار الانسان لكن المحب يملك ذاته، ويستطيع ان يسيرها الى ما يريد على مستوى الجوارح فلا يأتي الرذيلة، ويتمسك بالفضيلة، ما أمكنه ذلك، لأن الأمر ليس قدراً كما ظن العذريون في أن افعالهم خارجة عن استطاعتهم، فتصبح التجربة محكومة بقوة فوق انسانية فلا يمكن والحالة هذه، ان يصل الانسان الى خبرة محدودة، وهذا يتفق مع نظرة ابن حزم الى الفعل الانساني، وانه فعلان احدهما تابع لنظام الطبيعة، المخلوقة من الله، ويسري على هذا الفعل قدر الله بالتسيير، وفعل خاص بالانسان له القدرة على اتيانه والامتناع عنه.(٥٠)

* * *

١ـ بداية الحب :

تتغير سيرة المحب عما كانت عليه قبل الحب، اذ تصبح سلوكا موجهاً للتكيف مع الشعور الحادث. وهذا ما يشعر به المحب اذ يساق اليه برغبة قوية يشعر بغرابتها احياناً. وتبدأ مرحلة التغير مع ظهور علامات الحب الأولى. فبعد طور التفضيل «الغيري» على الذات، يدخل المحب مرحلة «التوافق» التي «تفسح للآخر مكانا كبيراً في أعماق نفوسنا، ونضع انفسنا تماما تحت تصرفه، ونتفانى في خدمة الآخر.. وهذا هو السبب في أن الحب (كونه حالة صادقة) يقترن عادة بالاخلاص والتفاني، والوفاء، والثقة، والايمان»(٥١)، «فما يكاد (المحب) يقبل على سوى محبوبه، ولو تعمد ذلك، وان التكليف يستبين لمن يرمقه فيه، والانصات لحديثه، اذا حدّث، واستغراب كل ما يأتي به، وكأنه من المحال، وخرق العادات، وتصديقه وان كذب، ويوافقه وان ظلم، والشهادة له، وان جار، واتباعه كيف سلك وأي وجه من وجوه القول تناول».(٥٢)

يسعى المحب الى تطويع نفسه لتوافق مراد المحبوب، بتثبيت حالة «الانجذاب» واعتمادا على حالة «السرور» التي يشعر بها المحب تجاه الحالة القائمة، فانه ينزع الى تحقيق درجة اكبر من التوافق مع المحبوب، فالرذائل التي كانت قبل «حالة الحب» تتحول الى فضائل، فالبخيل تنطلق يده بالانفاق، والجبان يلقي روحه دون وجل، والقذر يتجمل لتكون صورته مرغبة غير منفرة، فيحاول ان يغير من «داخله» وسلوكه الخارجي ليزيد من توضيح «حالة التشاكل» لتزداد الرابطة توافقا. ويتحدث ابن حزم واصفا حالة المحب، وما يطرأ عليه بقوله : «يجود المرء ببذل كل ما كان يقدر عليه، مما كان ممتنعا به قبل ذلك، كأنه هو الموهوب له، والمسعي في حظه،

كل ذلك ليبدي محاسنه ويرغب في نفسه، فكم بخيل جاد، وقطوب تطلق، وجبان تشجع، وغليظ الطبع تطرب، وجاهل تأدب، وتَفِلٍ تزين، وفقير تجمل، وذي سن تفتى، وناسك تفتك ومصون تبذل)).(٥٣)

ويستمر التغير ما دامت حالة الحب قائمة، حتى ولو لم يتوافق المحبوب مع المحب، فان المحب يسعى لإرضاء المحبوب، فيطيعه في كل أحواله، يقول ابن حزم : ((من عجيب ما يقع في الحب، طاعة المحب لمحبوبه، وصرفه طباعه قسراً الى طباع من يحبه، وربما يكون المرء شرس الخلق، صعب الشكيمة، جموع القيادة، ماضي العزم، حميّ الأنف، أبي الخسف، فما هو الا ان يتنسم نسيم الحب، ويتورد غمره، ويعوم في بحره، فتعود الشراسة ليانا، والصعوبة سهلة، والمضاء كلالة، والحمية استسلاماً)).(٥٤)

لا يعد هذا التغير الذي لا يحمد في غير هذه الحالة ((دناءة في النفس)).(٥٥) لأن الموافقة حالة خاصة، ينجرف اليها المرء انجرافا لا يستطيع انسان ان ينكرها.

وقد تشتد الحالة بالمحب تطرفا، فيغلب ((الجهر على الحياء، فلا يملك الانسان حينئذ لنفسه، صرفاً ولا عدلا.. حتى يمثل الحسن في تمثال القبيح، والقبيح في هيئة الحسن، وهناك يرى الخير شراً، والشر خيراً، وبهذا يكون الحب قد سهل ما كان وعراً وهان ما كان عزيزاً، ولان ما كان شديداً)).(٥٦)

وتحدث الحالة السلبية الأخيرة نتيجة صد المحبوب للمحب ضمن طبائع معينة، لا تتكرر كثيراً لأن هناك من لا يتعدى الى الضياع رغم ما قد يصاب به من صد.

ان غلبة الحب لا تقود الى ((افشاء)) السر حياءً ((وربما كان من أسباب الكتمان ان يرى المحب من محبوبه انحرافا وصداً ويكون ذا

نفس أبية، فيستتر بما يجد، لئلا يشمت به عدو».(٥٧) فيزيد من آلامه، كما ان المحب قد يكتم حبه، حتى عن المحبوب خشية صده، وهذه حالة تدل على «الوفاء وكرم الطبع».(٥٨) لأن المحب صان المحبوب حتى في حالة عدم علمه بذلك.

لكن طبائع الناس مختلفة، فمن أحس بأن محبوبه قد غدر به، أو ملّه او قلاه، يحاول الانتصاف منه، وهذه حالة تدل على أنانية كبيرة «فلا يجد طريق الانتصاف منه الا بما ضرره عليه، أعود منه على المقصود، من الكشف والاشتهار وهذا اشد العار وأقبح الشنار وأقوى بشواهد عدم العقل».(٥٩)

بناءً على ما سبق فان الحب ينطوي على خبرة خلقية تتفاوت، تبعاً لمرتبة الحب ذاته، وقد تلمس ابن حزم هذه الخبرة الخلقية في «الوفاء» حيث تتعدد مراتبه وأولها «أن يفي الانسان لمن يفي له، وهذا فرض لازم وحق واجب على المحب والمحبوب، لا يحول عنه الا خبيث المحتد، لا خلاق له ولا خير عنده».(٦٠)

والمرتبة الثانية : منوطة بالمحب الذي سعى الى المحبوب واختاره، فعليه ان يثبت لما يبدر منه، فاذا ما غدر المحبوب، وكان المحب واثقاً من تشاكل الصفات، فعليه الوفاء لهذا «المحبوب الغادر» لأنه المتكفل بالسعي. وهذا الوفاء من المحب دون المحبوب «خطة لا يطيقها الا جَلْدٌ قوي، واسع الصدر، حر النفس، عظيم الحلم، جليل الصبر، حصيف العقل، ماجد الخلق، سالم النية».(٦١) وهذا النوع من الوفاء يدل على صحة المحبة، وصدق النية، لأنه نابع عن نوع من «المباشرة» والتعامل بين المحبين يتيح لهما معرفة الخصوصيات، والاطلاع على الأسرار، فيجب ان يحفظ المحب كل ذلك ولا ينشره بل عليه «أن يحفظ عهد محبوبه، ويرعي غيبته ويحسّن افعاله، ويتغافل عما يقع منه على سبيل الهفوة، ويرضى

بما حمله ولا يكثر عليه بما ينفر منه)).(٦٢)

اما المرتبة الثالثة للوفاء فحالة غريبة لا يصل اليها الانسان، الا بعدوقوع تغيرات جادة في طرف المحب، او المحبوب ((وهي الوفاء مع اليأس البات، وبعد حلول المنايا وفجاءات المنون، وأن الوفاء في هذه الحالة، لأجلُ واحسن منه في الحياة، ومع رجاء اللقاء)).(٦٣) لأن الوفاء يصبح موقفاً خلقيا مقصوداً لذاته.

يسعى المحب بخاصة للتخلص من كل العيوب التي فيه، لأنه يريد ان يعلو على ذاته ويثبت قيمته، وما كان للقيم ان تبرز عنده، دون تجربة الحب، التي دفعته الى هذا الاتجاه.

٢ـ المحبوب : هو الطرف الثاني في رابطة الحب، ويأخذ أحد موقفين :

الأول : الاستجابة للمحب حيث يتمثل بحالات المحب ويصبح مناظراً له، وهذه هي قمة الحب اذا تكافأ المحبان في الحب.

الثاني : موقف دون السابق درجة، وهو موقف أقل تعاطفاً وقد يتطرف ليصل الرفض الكامل. وانعكاس الرفض يكون على المحب وحده، أما اذا استجاب المحبوب فان تجربة الحب تنمو، وتمتد في الزمان، وتكتسب معالم جديدة منها : الملل الذي يعبر عن نقص في الصفات المشتركة بين الطرفين، او تنشأ عن نوع من الخداع في تصور التشاكل. يقول ابن حزم : ((الملل من الأخلاق المطبوعة في الانسان وأحرى لمن دهي به، الاّ يصفوا له صديق، ولا يصح له اخاء، ولا يثبت على عهد، ولا يصبر على الف، ولا تطول مساعدته لمحب، ولا يعتقد منه ود، ولا بغض وأولى الأمور بالناس الاّ يغروه منهم، وأن يفروا عن صحبته ولقائه، فلن يظفروا منه بطائل، لذلك أبعدنا هذه الصفة عن المحبين. وجعلناها في المحبوبين، فهم بالجملة أهل التجني، والتظني، والتعرض للمقاطعة، وأما من تزيا باسم

الحب وهو ملول، فليس منهم، وحقه الا يتجرع مذاقه، وينفي عن أهل هذه الصفة، ولا يدخل في جملتهم».(٦٤) لتنافيه مع ما يجب ان يكون عليه المحب من صفات.

بتحول الحب من «القوة» الى الفعل، يكتسب بعداً سلوكياً ـ اجتماعياً، ومن الطبيعي في المجتمع الذي عاش فيه ابن حزم، ان يتعمد المحبون التباعد عن بعضهم بعضا، اذ يسعيان الى نوع من الشحناء الدالة ـ ظاهريا ـ على التجافي، فالمحبان ـ كما يقول ابن حزم : «اذا تكافئا في المحبة، وتأكدت بينما تأكدا شديداً، كثر تهاجرهما* لغير معنى وتضادهما في القول تعمداً، وخروج بعضهما عن بعض في كل يسير من الأمور، وتتبع كل منهما لفظة تقع من صاحبه، وتأولها على غير معناها. كل هذه تجربة ليبدو ما يعتقده كل واحد منهما في صاحبه».(٦٥)

ان هناك فرقاً بيّناً بين الحالتين. فالشحناء، في العادة، حالة سلبية ـ لا تؤدي الا الى تفسخ العلاقة. أما الشحناء عند المحبين، فانها حالة ايجابية كلما ازدادت، ازداد اللقاء روعة «فلا تلبث ان تراهما قد عادا الى أجمل صحبة، وأهدرت المعاتبة، وسقط الخلاف وانصرفا في ذلك الحين بعينه الى المضاحكة والمداعبة ، وهكذا في الوقت الواحد مرارا».(٦٦)

ان قلق المحبين يقودهم الى «اساءة الظنً» التي هي ـ في الواقع ـ نوع من الخوف الداخلي العميق، من تصور فقد المحبوب، وما يمكن ان ينتج عن هذا من الآلام.

٣ـ العنصر الثالث في تجربة الحب هو رابطة الحب نفسها، وهي قوة تغير المحبين. انه على حد تعبير ابن حزم : «داء عياء، وفيه

---

* «أخذت هذه التصحيحات عن تحقيق آخر»

الدواء، منه على قدر المعاملة ومقام مستلذ، وعلة مشتهاة، لا يود سليمها البرء، ولا يتمنى عليلها الافاقة، يزين للمرء ما كان يأنف منه، ويسهل عليه ما كان يصعب عنده، حتى يُحيل الطبائع المركبة، والجبلة المخلوقة».(٦٧) فهو بهذا قوة تغير داخل الانسان بلا قسر خارجي، لأن للحب «حكما على النفوس ماضيا، وأمراً لا يخالف، وحدا لا يعصي، ومُلكا لا يُتعدى، وطاعة لا تُصرف، ونفاذا لا يرد، وانه ينقض المِرَر، ويحل المُبرم، ويحللُ الجامد، ويخلُّ الثابت، ويَحلُّ الشغاف، ويُحِلُ الممنوع».(٦٨)

٤ــ الحب والواقع :

اما الظروف المحيطة بالمحبين، فتؤثر في تجربة الحب سلبا وايجابا، وتمثل هذه الظروف موقف المجتمع، والثقافة القائمة، ففي مجتمع اسلامي ــ كالذي عاش فيه ابن حزم، يكون المحب بحاجة الى «الرسول» الى محبوبه، وهذا «السفير» «يجب تخيُّره وارتياده استجادته، واستفراهه، فهو دليل عقل المرء، وبيده حياته، وموته، وستره، وفضيحته، بعد الله تعالى».(٦٩) ويجب ان يتحلى السفير أيضا، بالصدق والأمانة، وحفظ الاسرار، والأذمة، وان يكون صادق النصح عاقلا، فهيما.

ويفضل ابن حزم ان يكون السفير الناصح، من اصحاب السن العالية، نظرا لحنكتهم وبعدهم عن الريبة والشك، وقناعتهم اذ ضمرت عواطفهم وبقيت لهم الخبرة من تجارب مشابهة، فيسعون الى المساعدة بكل سرور، لا سيما وأنهم خير مَن يقدر القيمة العليا للحب.

لكن السفير قد يغدر بالمحب، اما لمجرد التفريق بينه وبين

المحبوب، او من اجل ان «يقلبه (أي المحبوب) الى نفسه ويستأثر به دونه».(٧٠) وهذا يكون في السفير المشابه ، أي الذي في صبا المحب وشبابه، ولهذا رأى ابن حزم ان افضل السفراء مَن كان عجوزاً.

إن حال المساعد من الاخوان، كحال السفير، فلرابطة الصداقة مفعولها، والأخ المساعد يكون كما الساعي لذاته، لحرصه على صديقه، لكن هذه العلاقة كغيرها من العلاقات الانسانية، قد يعتريها الهزال والتذبذب، فلا يساعد الاخوان المحب، او يسخروا منه، او يفشوا أسراره، مما يؤثر في المحب فتُطبعُ نفسه على عدم الثقة، فينزوي وينطوي على ذاته.

ان هذا التقلب أوضح في الرجال منه عند النساء، فان «عندهن من المحافظة على هذا الشأن، والتواصي بكتمانه، والتواطؤ على طيّه، اذا اخلصن ما ليس عند الرجال».(٧١) فما من «امرأة كشفت سر متحابين، الا وهي عند النساء ممقوتة، مرمية من قوس واحدة».(٧٢) لأن هذا يدل على سوء خلقها، ويبدو من هذا ان ابن حزم يعتبر هذا الموقف مرتبطاً بنفسية المرأة، وتركيبها، فالحب هو أساس وجودها، والنساء «متفرغات البال من كل شيء، الا من الجماع ودواعيه، والغزل وأسبابه، والتآلف ووجوهه، لا شغل لهن غيره، ولا خلقن لسواه».(٧٣)

ان للسن والتجربة السابقة دوراً في الحرص على الأسرار، فالفتيات ربما كشفن أسرار بعضهن، لصغر سنهن، وطيشهن، والغيرة من بعضهن، فيسعين الى الافساد. اما النساء المتقدمات في العمر فإنهن احفظ للسر، وارغب في مساعدة المحبين لأن «العجائز قد يئسن من انفسهن، فانصرف الاشفاق محضاً الى غيرهن».(٧٤)

يولّد «الحب» لدى الآخرين مواقف خلقية متباينة، تباين الأفراد، وخبراتهم، فمنهم من احب وفشل، أو أحب وسعد، أو لم يمر

بالتجربة، كما أن منهم مَن ينظر الى الحب، على انه حالة من ضعف الارادة، او حالة انسانية سوية، ومن هذه المواقف تبرز مواقف خلقية متباينة. يشير ابن حزم الى بعضها ومن هذه «العذل» فالعاذل يلاحظ ما بالمحب من تغير، وهو لا يدين في الوقت نفسه بالحب، فيبدأ بمعاتبة المحب على حاله، ويقرر له سوء موقفه، ولهذا العاذل صورتان :

الأولى : مَنْ يعذل ليصحح حالة اعوجت، وتجاوزاً حصل. وهذا انسان يسعى الى الابقاء على حالة من التوازن، ولذا «اسقطت مؤونة التحفظ بينك وبينه، فعذله افضل من كثير المساعدات، وهي من الحظ والنهي، وفي ذلك زاجر للنفس عجيب، وتقوية لطيفة، لها عرض، وعمل ودواء تشتد عليه الشهوة».(٧٥)

اما النوع الثاني من العذال فيرمي الى قتل الحب لذا نراه دائما «زاجرا لا يفيق أبدا، من الملامة.. (وهذا) خطب شديد، وعبء ثقيل».(٧٦)

ان رقابة المجتمع في تجربة الحب لا تقتصر على «العاذل»، بل تأخذ صورة أخرى اكثر قسوة، وهي التي يمثلها الرقيب، او الواشي. اما الرقيب فمن شأنه ان يباعد بين المحبين، ويتسبب ـ من ثم ـ في ايلامهم وهو على نوعين :

الأول : شخص لا ضرر كبير منه، لأن رقابته عرضية، وغير مقصودة، فهو خالي البال من السعي الى التفريق، وانما صادف وجوده «الخلوة» بين المحبين.

والثاني : شخص يراقب عمدا، قاصدا الحيلولة دون لقاء المحبين، وهذا «اشنع ما يكون.. اذا كان ممن امتحن بالعشق قديما، ودهي به، وطالت مدته فيه، ثم عُري عنه بعد احكامه لمعانيه، فكان راغبا في صيانته من رقيب عليه».(٧٧) فهذا الرقيب يعلم التفاصيل، ويحب

الانتقام، والأذى، ويتعجب ابن حزم من المصيبة الحالّة على المحبين من طرفه قائلا : «فتبارك الله أي رُقبة تأتي منه، وأي بلاء مصبوب يحل على أهل الهوى من جهته»(٧٨) لمعرفته خصوصية العلاقة.

ان أكبر تحد يصادفه المحبون هم الوشاة، وهم قوم ارذال يسعون الى كل سوء، وهم شر الخلق «وهم النمامون، وأن النميمة لَطَبعٌ يدل على نتن الأصل، ورداءة الفرع، وفساد الطبع، وخبث النشأة، ولا بد لصاحبه من الكذب»(٧٩) والكذب أرذل خُلقٍ يعيش به المرء، لأنه قصدٌ الى تشويه الحقائق، وهذا يؤدي الى أعظمَ الشر، وأكبر الضرر.

والوشاة في الحب نوعان : يسعى كل منهما الى التفريق بين المحبين بتشويه الحقائق عمداً، فالأول : «واشٍ يريد القطع بين المتحابين فقط»،(٨٠) وهذا دليل على سوء طبعه، ورذالة خلقه، لأنه لا يسعى الا للضرر، دون هدف غيره.

اما الثاني فهو «واش يسعى للقطع بين المتحابين لينفرد بالمحبوب، ويستأثر به، وهذا اشد شيء وأقطعه، وأجزم لاجتهاد الواشي، واستفادة جهده»(٨١)

***

الحب ــ رغم كل شيء ــ قوة هائلة لا يطيق الفرد الصبر عليها، ومن هنا يعاني بعض المحبين الذين يتمسكون بالفضيلة في حبهم معاناة شديدة، اما بعضهم الآخر فلا يصبر على حبه، ولو أدى الاعلان الى الفضيحة، أو الضياع، او النار.

يؤكد ابن حزم ان الحب واحد عند الجميع لكن هناك شيئاً يعصم بعض الأفراد، ويحفظهم في حبهم، ألا وهو «القيم» و«العادات» . يقول : «فلاح بهذا عيانا ما ذكرنا، من ان المحبة كلها جنس واحد، لكنها تختلف أنواعها على قدر اختلاف الأغراض

منها، والا فطبائع البشر كلهم واحدة، الا أن للعادة والاعتقاد الديني، تأثيرا ظاهرا»(٨٢) في حفظه طبائع الناس من ان تثور فيفقد المرء رباطه، ويقع في الرذيلة.

لقد ركب الله «في الانسان طبيعتين متضادتين احداهما لا تشير الا بخير، ولا تحض الا على حسن، ولا يُتصور فيها، الا كل أمر مُرضي، وهي العقل، وقائده الشهوة»(٨٣) اما الأولى فهي العقل الداعي الى التمسك بالفضائل، فغلبته يعني ان المحب حذر من ان يرتكب أمرا مشينا في حبه.

لا بد للعقل من سند، يساعده في تجاوز الرذيلة، اذا ما وقعت اسبابها، ويتمسك بالفضيلة مع غلبة أسباب الحب، وهذا السند هو «طول الرياضة، وصحة المعرفة، ونفاذ التمييز، ومع ذلك، اجتناب التعرض للفتنة».(٨٤)

اما مَن عرضت له الشهوة الشديدة، ولم يقع فيها، فذلك لأمرين:

الأول : اتساع المعرفة ورسوخها، لكن هؤلاء لا يصمدون اذا ما استمر الاغراء، اذ سرعان ما يستجيبون لداعي الغزل، فيسقطون في المعصية، الا أن يعصمهم الله من الوقوع تحت سيطرة الباعث. يقول ابن حزم : «إما طبع قد مال الى غير هذا الشأن، واستحكمت معرفته بفضل سواه عليه، فهو لا يجيب دواعي الغزل من كلمة ولا كلمتين، ولا في يوم ولا يومين، ولو طال على هؤلاء المحبين ما امتحنوا به، لجادت طباعهم، وأجابوا هاتف الفتنة ولكن الله عصمهم بانقطاع السبب المحرك نظرا لهم، وعلما بما في ضمائرهم، من الاستعانة به، من القبائح واستدعاء الرشد».(٨٥)

الثاني : حَدس اضاء في نفوسهم فرأوا شر الخطيئة : «فانقُمعت به طوالع الشهوة في ذلك الحين، لخير أراد الله عز وجل لصاحبه».(٨٦)

ان هناك في المقابل طبيعة ثانية تدعو الى الوصال :

وهي قوة «قائدها الشهوة».(٨٧) فتلبس على الانسان فلا يرى العقل شيئاً وتعمى البصيرة، ولا يعود المرء عندئذ يفرق بين الحسن، والقبيح، فيعظم الالتباس وكل هذا ناتج عن «تكلب الشهوة (فيحدث من جراء ذلك ان) يهون القبيح، ويرق الدين، حتى يرضى الانسان في جنب وصوله الى مراده بالقبائح والفضائح»(٨٨) وبوصول المرء الى هذه الدرجة لا يرجى منه صلاح.

وقد أخذ بهذا ابن الجوزي حين اعتبر ان حالة النفس الانسانية، متوقفة على سيطرة احدى القوتين، العقل، او الهوى، فاذا سيطر العقل ارتدع الانسان عن الوقوع في الخطيئة، واذا سيطر الهوى ارتكبت النفس الرذائل، وتجاوزت في الحب، ويقول : «العقل والهوى يتنازعان، فمعين العقل التوفيق، وقرين الهوى الخذلان، والنفس واقفة بينهما، فأيهما ظفر كانت في حيزه».(٨٩)

* * *

ان ثمرة الحب هي السعادة المطلقة في الآخرة، التي أعدّها الله. وهي السعادة المعدة لكل مَن لم يسقط في الرذيلة، ومن لم يرتكب الخطيئة و«طوى قلبه على أمرّ من جمر الغضى، وطوى كشحه على أحد من السيف، وتجرع غصصاً، أمّر من الحنظل، وصرف نفسه كرهاً عما طمعت فيه، وتيقنت ببلوغه، وتهيأت له، ولم يحل دونها حائل، لحري ان يُسر غداً، يوم البعث، ويكون من المقربين في دار الجزاء، وعالم الخلود».(٩٠) وبهذا تكون تجربة الحب أحد أشكال تهذيب السلوك الانساني.

٢_ الصداقة :

الصداقة علاقة اجتماعية خاصة تقوم على نوع من التجانس الأخلاقي والشعوري بين الأصدقاء، ومن هنا فإن عمادها صدق الأخوة(٩١) والمحبة.(٩٢) وأسمى صورها ان يشاركك الصديق «بنفسه وماله لغير علة».(٩٣) ولا بد في وجود رابطة الصداقة من فضائل عديدة مثل «الحلم والجود، والصبر، الوفاء، والاستضلاع، والمشاركة، والعفة، وحسن الدفاع وتعلم العلم.(٩٤)

شروط الصداقة :

للصداقة شروط لا تقوم الا بها، وأولها العلاقة المتبادلة بين الصديقين، فاذا كان الحب والايثار من احدهما، وليس الآخر كذلك، لم يحصل الا على «الخيبة والخزي»(٩٥) ومن جهة أخرى، فانه اذا زَهدت «فيمن يرغب فيك، فانه باب من أبواب الظلم، وترك مقارضة الاحسان».(٩٦) ومن هنا فتبادل العلاقة الشعورية اساس هام ويغفل هذا «التعاطف» الخاص، حيث يفرح كل واحد للآخر، وكأن الأمر خاصته، ويساء من مصيبة الآخر، وكأن النازلة اصابته، ومن ثم فان «المرء يسوءه ما يسوء الآخر، ويسره ما يسره، وما سفل عن هذا فليس صديقاً».(٩٧)

تقترن الصداقة بالنصح اقتراناً عرضياً لأنه «ليس كل صديق ناصحاً، ولكن كل ناصح صديق، فيما نصح فيه»(٩٨) فان معنى النصيحة صدق الشعور، ويقظة المحبة، وشدة الحرص على الصديق، وكأنها تقابل العشق للنساء.

ومن الشروط الضرورية، التكافؤ في العلاقة، فلا يكون احدهما

تابعاً، والآخر متبوعاً، او ان تفعل له، ما تريد انت، فالصداقة ايثار متبادل مبني على خالص الحب، فتُقدِمُ على تحقيق رغبة الصديق «اذا سألك اياها، أو أردت ابتداءه بقضائها، فلا تعمل له، الا من يريد هو، لا ما تريد أنت».(٩٩)

أنواع الصداقة :

الصداقة كالعشق الا انها لنفس الجنس، وهي عند ابن حزم نوعان :

الأول : صداقة اخوان الصفاء، وعلتها محبة الخير، وهي علاقة منزهة عن المنفعة والغرض، ولها صورتان : (أ) صداقة لله فقط، فيتصادق القوم في محبة الله، والسعي لاقامة شرائعه، ويتناصرون على ايجاد الفضائل . (ب) صداقة للمحبة المجردة عينها.(١٠٠) .

الثاني : صداقة المنفعة، ولا تسمى هذه العلاقة صداقة، الا مجازاً، وعلة اجتماع الأفراد فيها المنفعة، ومن هنا فإنها صور كثيرة، يُبرز ابن حزم منها ـ ومن خلال تجربته صورتين : (أ) مصادقة من اقبلت عليه الدنيا، فصار ذا منصب، أو ثراء، او مائدة، وتدوم هذه العلاقة ما دام السبب، وتزول بزواله(١٠١) وعلى الانسان ان يحذر هذه الصورة الزائفة من الصداقة، لأن الآخرين يعاملونه فيها باعتباره أداة، او موضوعاً ليس غير.

(ب) مصادقة الأرذال ويجسدها المتصادقون «لبعض الأطماع (أو) .. المتنادمون على الخمر (أو) المجتمعون على المعاصي، والقبائح والمتآلفون على النيل من أعراض الناس».(١٠٢) وهؤلاء قوم يجمعهم الظرف، والغرض اللا أخلاقي، فاذا انقضى غرضهم تفرقوا، وربما تعادوا، اذا حصّل احدهم قدرا من المنفعة أكبر مما حصل غيره.

ينصح ابن حزم بالحرص على الصديق من النوع الأول، مثلما ينصح بالابتعاد عن الصديق من النوع الثاني، لأن الارتباط به يقود اما الى اغضاب الله بمسايرته في ضلاله، واما التعرض للومه، وذمه بالابتعاد عنه، ولا تساوي هذه الصداقة، ما يحصل من الهم والحزن بسببها، او بسبب منها كالغدر(١٠٣) فان أهلها ينكثون العهد فتحل بالانسان مصائب كثيرة، من جراء هذا ويعتبر ابن حزم «المصيبة في الصديق الناكث، اعظم من المصيبة به».(١٠٤)

الصداقة عند ارسطو :

ان اول من تحدث في الصداقة وبيّن اشكالها والحدود المتضمنة لها، هو أرسطو، والصداقة عنده ثلاثة أنواع :

الأول : صداقة المنفعة، وهي المتجهة الى تحصيل النفع، والفائدة، وقد بين ارسطو ان هذه الصداقة تستمر، باستمرار الفائدة، فاذا «انحل الذي يجمع الأحباء، تنحل المحبة نفسها، اذ هي لا توجد الا من اجل هذه الغاية».(١٠٥) واكثر ما تكون عند المشايخ، ومن لم تبرز شهواتهم كالأحداث لأنهم يطلبون النافع، والمفيد، ومحل هذه الصداقة، مَن اقبلت الدنيا عليه من مال أو سلطان.

الثاني : صداقة اللذة، وهذه الصداقة تتجه الى الأثر الذي تحدثه الصداقة من لذات. فهي لذلك تشبه صداقة المنفعة، اذ تتجه الى الأثر الحادث عن الصداقة ولا تتجه لذوات الأصدقاء.(١٠٦)

الثالث : «وهي صداقة الأخيار المتشابهين بالفضيلة».(١٠٧) وتتصف بأنها تتجه الى ذات الصديق، دون النظر الى المنفعة، او اللذة، الحادثة من جهته، بل علتها هو التشارك في الفضيلة، والسعي الى تنمية الخير، وهذه هي الصداقة الحقة، وما عداها

عرض.

يتبين مما سبق تشابه الصداقة عند ابن حزم، وارسطو، فصداقة اخوان الصفاء لدى ابن حزم تقابلها صداقة الفضيلة، لدى أرسطو، وأما صداقة المنفعة، فهي بنفس الحدود عند كل من ارسطو وابن حزم.

علامات الصداقة :

ان للصداقة اخلاقا خاصة بها، أبرزها الحقوق بين الأصدقاء، وقد عرضنا بعضها في شروط الصداقة، وأول هذه الحقوق «الثقة بالصديق»، ويرتبط بها الاهتمام بالصديق، من اعلامه ما يخصه، من أسرار، واطلاعه على ما يخصك للثقة المتبادلة، والا فإن مَن «طوى.. سرك الذي يعنيك دونك، (فهو) أخونُ.. ممن أفشى سرك، لأن من أفشى سرك فانما خانك فقط، ومن طوى سره دونك.. فقد خانك واستخونك».(١٠٨)

حفظ السر : إن من الخلق ان يكتم الانسان «سر كل من وثق»(١٠٩) به، ويرى ابن حزم ها هنا ان يحتفظ المرء بأسراره، ولا يبوح بها الى أحد، حتى ولو كان من الأصدقاء.(١١٠) فإن ايداع السر صدر الصديق، قد يكون أمرا فوق طاقته، واذا ما افشى الصديق السر، صار موضع اتهام، ومظنة، فيكون هذا سبباً لقطع الصداقة.

النصيحة : يقول ابن حزم «لا تنقل الى صديقك، ما يؤلم نفسه، ولا ينتفع بمعرفته، .. ولا تكتمه ما يستضر بجهله»(١١١) وعلى الصديق ألاّ ينقل الى صديقه، ما يقال من سوء في امرأته. وبخاصة

اذا كان القول غير موثوق، أو كان قائله، ذا صفة قبيحة، أما اذا كان الخبر مؤكداً، فعليه ان يخبر صديقه بلين وروية، ولا يواجهه بالأمر، بل يمهد له في نفسه، فاذا كان هذا حصيفاً، وأدرك المسألة امسك، والا فان عليه ان يؤدي حق الصداقة مباشرة، فانه إنْ لم يفعل، والدليل قائم رذل لا خير فيه.(١١٢)

وتمر على الانسان لحظات يخطئ فيها او يسيء الاختيار، وعلى الصديق ان يحفظ صديقه من الخطأ، وأن يرشده، الى طريق السداد، وينصح له، مراعياً شرط النصيحة، وهي «مرتان، فالأولى، فرض وديانة، والثانية، تنبيه وتذكير».(١١٣) ويجب ان تتسم نصيحته بالحرص على المنفعة من جهة، والحفاظ على شعور المنصوح من جهة ثانية، فتكون سراً لا علناً، وبالاشارة والتلميح، إذا كان الصديق ذكياً، دون التصريح، أما اذا كان المنصوح بحاجة الى التصريح، فيصرح على شرط التذكير، والافادة دائماً أي «على سبيل استعمال الفضل، وتأدية ما عليك».(١١٤) وليس على شرط الاجابة والقبول.

العون : من إمارات الصداقة الحقة، عون الآخر، فانه يدل على الحب والايثار، يقول ابن حزم : «ابذل فضل مالك، وجاهك، لكل من سألك، أو لم يسألك، ولكل من احتاج اليك، وأمكنك نفعه، وإن لم يعتمدك بالرغبة».(١١٥)

وديمومة الصداقة، لا تكون الا بالعشرة، والمصاحبة الحسنة، لأن هذه تؤدي الى أنس الانسان، لميل الانسان الى الأفعال الحسنة، ويجب ان يكون هذا الخلق عاماً، بحيث يصبح شعاراً للانسان، يعامل به كل «أحد من الانس أجمل معاملة».(١١٦) وهذا خلق اجتماعي رفيع.

قبول المعاتبة : قد يتغير الصديق على صديقه، مما يوجب عتابه،

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

لكن العتاب يجب ان يكون رقيقاً وعلى السبب الذي اوجبه، والمعاتبة دليل محبة الصديق لصديقه، لأن فيها تبصيراً له على خطأه لاصلاحه، وهذا دليل على محبة المعاتب ديمومة العلاقة. يقول ابن حزم : «استبقاك مَن عاتبك، وزهد فيك مَن استهان بسيئاتك».(١١٧)

العتاب مسلك دقيق قد يؤدي الغرض منه، لكنه ربما يؤدي الى قطع الصداقة، وابن حزم يراه «كالسبك للسبيكة، فإما تصفو، واما تطير»(١١٨) وهي معتمدة على درجة الصداقة، وتمكنها بين الصديقين.

الايثار : على الأصدقاء أن يتسامحوا فيما يصدر عنهم تجاه بعضهم بعضا، لأن الصداقة مرتبطة بالمروءة، التي توجب على الصديق ان يؤثر صديقه على نفسه.(١١٩)

الانتصار للصديق : يدعو ابن حزم للانتصار للصديق ممن يثلبه، ويهاجمه، ويستنقصه في غيابه، وهذا الانتصار يجب ان يتحلى باللين. فيرد الصديق بهدوء على من انتقص صديقه، بحمله على الندم، على ما فعل او تكذيب ما قاله، ولكن عليه ألا يهاجم مَن حمل على صديقه خوفا من ازدياد هجوم ثالبه، فيقع أزيد مما كان، فيكون سبباً في تعريض صديقه للقبيح من القول. والسب والأغراء به.(١٢٠)

ويرى ابن حزم ضرورة ان لا يصاهر الصديق صديقه، او يبايعه «فما رأينا هذين العملين الا سبباً للقطيعة، فان ظن أهل الجهل ان فيهما تأكيداً للصلة، وليس كذلك. لأن هذين العقدين داعيان كل واحد الى طلب حظ نفسه»(١٢١). كما يدخل عند المصاهرة طرف آخر يدعو الى اثارة الأنانية، واذا كان الصديق يقدم صديقه على نفسه، فانه لا يستطيع السكوت مثلا على هضم حق اخته، او ابنته، وبهذا

يكون في الانتصار لها قطعاً للصداقة، وفي السكوت عما وقعْ بها، ظلم لذى الرحم، وليس هذا من الأخلاق، والأولى عند ابن حزم: أن تكون المصاهرة في الأقرباء والأهلين. «لأن القرابة تقتضي الصبر، وان كرهوه لأنهم مضطرون الى مالا انفكاك لهم منه، من الاجتماع في النسب الذي توجب الطبيعة لكل أحد، الذب عنه، والحماية له».(١٢٢).

دور الصداقة في تنمية القيم والفضائل :

الصداقة سلوك واقعي، وممارسة يومية كالعشق، لأنه يفسح للآخرين مكاناً في الذات، واذا تمكن غيّر في سلوك المرء، وتعتمد الصداقة على مصدرين هامين : الأول : عقلي، وهو ادراك الصديق لأهمية التحلي بالفضائل، والثاني. شعوري، وهو احساس المرء بالانجذاب نحو «الآخر» وينتج عن هذا احساس الصديق بضرورة السعي لموافقة صديقه، ويتضح هذا كله في تأثر الصديق بصديقه، او تأثيره فيه. من هنا فان الصداقة وسيلة هامة في تنمية القيم والفضائل، فالصديق ناصح لصديقه، ساع في نفعه، حافظ له ولأسراره، واضع سره لديه، ومحتفظ بسره عنده ـ فيقدم له كل عون يستطيعه، ويتفقد أمره، ويؤثره على كل نفع. او لذة، او مغنم، آني او بعيد، وينتصر له، ويدافع عنه، لأن ذلك صار جزءاً من ذاته، لا يستطيع التخلي عنه، لسيطرة شعوره بالصداقة وواجباتها.

هوامش الفصل الخامس :

١ـ انظر : طوق الحمامة، ص ١٤٣.
٢ـ انظر : المصدر السابق، ص ١٣٣ ـ ١٣٤.
٣ـ ابن حزم : طوق الحمامة ص ٦.
٤ـ افلاطون : المأدبة، ترجمة، د. وليم الميري، دار المعارف بمصر، مكتبة الدراسات الفلسفية ١٩٧٠م، ص ٤٦. وانظر كذلك ص ٤٣ ـ ٤٤.
٥ـ هو محمد بن داود بن علي الأصفهاني الظاهري ولد سنة ٢٥٥هـ فقيه ظاهري تزعم مذهب والده بعد وفاته، له مشاركة في الأدب أبرزها كتاب الزهرة، توفي سنة ٢٩٦هـ او ٢٩٧هـ.
٦ـ ابو بكر محمد بن داود الأصفهاني : الزهرة، تحقيق د. ابراهيم السامرائي مكتبة المنار، الزرقاء، الطبعة الثانية ١٤٠٦هـ ـ ١٩٨٥م، جا ص ٥٣ـ٥٤.
٧ـ ابن حزم، طوق الحمامة، ص ٦.
٨ـ المصدر السابق، ص ٧.
٩ـ للمزيد من الوضوح لمفهوم المشاكلة انظر : د. فهمي جدعان، نظرية التراث (داعي المشاكلة في نظرية الحب عند العرب) دار الشروق عمّان ، ط١ ١٩٨٥، من ص ١٣٩ ـ ١٧٥.
١٠ـ ابن حزم : طوق الحمامة ص ٧.
١١ـ المصدر السابق.
١٢ـ ابن حزم : طوق الحمامة ص ١٠ ـ ١١.
١٣ـ وردت في النص فلم تحسن فصححناها عن بعض التحقيقات الأخرى.
١٤ـ ابن حزم : طوق الحمامة ص ٧ ـ ٨.
١٥ـ ابن حزم : طوق الحمامة ص ٦.
١٦ـ اذا لم يقع الحب بعد العيان عند ابن حزم فان هذا الحب وهمٌ ولا حقيقة له، لأنه تصور عقلي يخلقه الخيال عن المحبوب في ذهن المحب، وقد لا تتوافق الحقيقة

مع الصورة، فحينئذ يكون الحب متغايراً ما بين الواقع والصورة، فمن أحب في نومه، او من سمع صوتاً او نقل اليه وصف فكل هذا وهم في الحب لأن الحب رؤية صورة المحبوب والانجذاب اليه، راجع : باب مَن أحب في النوم. وباب من أحب بالوصف من كتاب طوق الحمامة.

١٧ـ ابن حزم : طوق الحمامة، ص ٢٥.

١٨ـ سبق لابن داود الأصفهاني ان بين أهمية النظرة في وقوع الحب، وأن نظرة واحدة لا توقع الحب القوي الصحيح، لأنها مرتبطة بالحصول على هذا المحبوب ومن عشق بأول النظر سلا مع أول الظفر «الزهرة جا ص ٤٣٦».

١٩ـ ابن حزم : طوق الحمامة ص ٢٣ ـ ٢٤.

٢٠ـ ابن حزم : طوق الحمامة ص ٢٥.

٢١ـ المصدر السابق ص ٩.

٢٢ـ المصدر السابق ص ١٢٧.

(٢٣) ابن حزم : الأخلاق والسير ص ٥٤ ـ ٥٥.

٢٤ـ الجاحظ ابو عثمان عمرو بن بحر (-٢٥٥هـ) رسائل الجاحظ، تحقيق عبدالسلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، الطبعة الأولى ١٣٩٩هـ ـ ١٩٧٩م ج٢ ص ١٦٧.

٢٥ـ ابن القيم الجوزية، شمس الدين محمد بن ابي بكر : روضة المحبين ونزهة المشتاقين دار الكتب العلمية، بيروت لبنان ١٤٠٣هـ ـ ١٩٨٣ ص ٦٨.

٢٦ـ ابن حزم : طوق الحمامة ص ٥٠ .

٢٧ـ المصدر السابق ص ٧.

٢٨ـ د. زكريا ابراهيم : المشكلة الخلقية، مكتبة مصر، الطبعة الثالثة، ١٩٨٠م، ص ٢٨٩.

٢٩ـ لأن حالة الحب، حالة اندماج واتحاد واستغراق المحب مع محبوبه، أي عملية وهب كلي من المحب للمحبوب، وهذه الحالة لا تكون صحيحة، اذ لم تكن كلية، واذا ما توزعت على أكثر من محبوب لم تكن حالة حب حقيقية.

٣٠ـ ابن حزم : طوق الحمامة، ص ٩١.
٣١ـ المصدر السابق،
٣٢ـ المصدر السابق ص ١٠٩.
٣٣ـ المصدر السابق ص ١٢٦.
٣٤ـ ابن قيم الجوزية، روضة المحبين، ص ٢٨٨.
٣٥ـ المصدر السابق، ص ٢٩٢.
٣٦ـ المصدر السابق ص ٧٠.
٣٧ـ ابن حزم : طوق الحمامة، ص ٢٨.
٣٨ـ ما اقصده بالزواج هو الارتباط الجنسي.
٣٩ـ ابن حزم : الأخلاق والسير، ص ٤٨.

اشار الى هذا المفهوم كثير من المفكرين المسلمين، الذين عرضوا للحب، فاخوان الصفا يرون ان الحب له درجات فمنها الاتحاد بين المحب والمحبوب حيث «أن مبدأ العشق، وأوله نظرة، او التفات نحو شخص من الأشخاص» ومن ثم «الدنو والقرب من ذلك الشخص» وتندرج الى تمني الخلوة، والمجاورة، فاذا سهل ذلك تمنى المعانقة والتقبيل، فاذا سهل ذلك تمنى الدخول في ثوب واحد* اخوان الصفاء، رسائل اخوان الصفاء ج٣ ص ٢٧٣ ـ ٢٧٤، وقال ابن سينا بذلك فجعل العشق للصور الحسنة ثلاث مراتب يتدرج اليها، احدها حب معانقتها، والثاني حب تقبيلها، والثالث حب مباضعتها».

* ابن سينا، رسائل الشيخ الرئيس، مطبعة بريل، باعتناء ميكائيل بن يحيى المهرني ١٨٩٤م، اعادت تصويره مكتبة المثنى ببغداد ج٣ ص ١٦.

٤٠ـ ابن حزم : طوق الحمامة : ص ٢٧.

٤١ـ لمزيد من الاطلاع على نظرية الحب عند ابن حزم، انظر : دراسة في الحب عند ابن حزم للدكتور احسان عباس، مجلة شؤون عربية، تونس، العدد ٣ ايار : مايو ١٩٨١، ص ١٣٤ ـ ١٦٢. ودراسة سالم يفوت : «الأسس الميتافيزيقية لنظرية الحب لدى ابن حزم» مجلة تكامل المعرفة، عدد مزدوج ٧ـ٨ ، ١٩٨٢ ـ ١٩٨٣، ص

١٢ ـ ٣٢.

٤٢ـ وليم هوكنج : معنى الخلود في الخبرات الانسانية، ترجمة متري امين، دار نهضة مصر للطبع والنشر ، مصر ، الطبعة الأولى ١٩٨٢م، ص ٢٥٦.

٤٣ـ زكريا ابراهيم : المشكلة الخلقية، ص ٢٨٥.

٤٤ـ علم الأخلاق الماركسي، دار نشر الأدبيات السياسية، موسكو، الطبعة الثانية، ص ٤١٨.

٤٥ـ ابن حزم : طوق الحمامة ص ٧.

٤٦ـ زكريا ابراهيم : المشكلة الخلقية، ص ٢٨٤.

٤٧ـ زكريا ابراهيم : المشكلة الخلقية، ص ٢٨١.

٤٨ـ د. صادق جلال العظم : في الحب والحب العذري، دار العودة، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٩٨١م ص ٩٧ ـ ٩٨.

٤٩ـ ابن حزم : طوق الحمامة ص ٣٦.

٥٠ـ راجع الفصل الثالث ـ حرية الارادة الانسانية.

٥١ـ زكريا ابراهيم : المشكلة الخلقية ص ٢٨١ ـ ٢٨٢.

٥٢ـ ابن حزم، طوق الحمامة ص ١٢.

٥٣ـ ابن حزم : طوق الحمامة، ص ١٢ ـ ١٣.

٥٤ـ المصدر السابق، ص ٤٢.

عرض المفكرون السابقون واللاحقون لابن حزم لأثر الحب في المحب. فأفلاطون يرى أن «الحب ينفخ فيه من روحه فيجعله اشجع الشجعان (المأدبة : ص ٣٢) واشار الجاحظ الى ما يحدثه الحب في المحب، في رسالته في النساء (انظر رسائله، ج٣ ص ١٤٢).

واوضح الوشاء ما يسببه الحب بقوله : «وقد يشجع الجبان ، ويسخي البخيل، ويطلق لسان العي، ويقوي حزم العاجز، ليأنس به الجليس، ويمتنع به الأنيس، ويذل له العزيز، ويخضع له المتجبر، ويبرز له كل محتجب، وينقاد له كل ممتنع» (أبو الطيب محمد الوشاء (ـ٩٣٦م) : الموشى او الظرف والظرفاء، تحقيق كمال مصطفى

(مكتبة الخانجي مصر ط٢ ١٣٧٢هـ ـ ١٩٥٣م، ص ٥٩ ـ ٦٠).

اما النويري فأشار صراحة الى أثر الحب في الأخلاق، وان كان قوله مستمداً ممن سبقه حيث قال : «العشق يولد الأخلاق الحميدة وقالوا : لو لم يكن في الهوى الا انه يشجع الجبان، ويصفي الأذهان، ويبعث حزم العاجز لكفاه شرفا» (النويري شهاب الدين احمد (-٧٣٣هـ) : نهاية الأرب في فنون الأدب، مصور عن دار الكتب ، القاهرة، ج٢ ص ١٣٦). وقد تابع هذا الفهم ابن القيم الجوزية (-٧٥١هـ) حين قال: «العشق يصفي العقل ويذهب الهم، ويبعث على حسن اللباس، وطيب المطعم، ومكارم الأخلاق، ويعلي الهمة، ويحمل على طيب الرائحة، وكرم العشرة، وحفظ الأدب والمروءة»* روضة المحبين ص ١٧٣.

٥٥ـ ابن حزم، طوق الحمامة، ص ٤٣.

٥٦ـ المصدر السابق، ص ٣٩.

٥٧ـ المصدر السابق ص ٣٩.

٥٨ـ المصدر السابق، ص ٣٧.

٥٩ـ المصدر السابق ص ٤١ ـ ٤٢.

٦٠ـ ابن حزم : طوق الحمامة، ص ٧٨.

٦١ـ المصدر السابق ص ٧٨ ـ ٧٩.

٦٢ـ المصدر السابق، ص ٨١.

٦٣ـ المصدر السابق ص ٨٠.

٦٤ـ ابن حزم، طوق الحمامة، ص ٧٣.

٦٥ـ المصدر السابق، ص ١٤.

٦٦ـ المصدر السابق ص ١٤.

٦٧ـ ابن حزم : طوق الحمامة ص ١١.

٦٨ـ المصدر السابق ص ٢٧.

٦٩ـ المصدر السابق ص ٣٤.

٧٠ـ المصدر السابق ص ٨٣.

٧١ــ ابن حزم : طوق الحمامة، ص ٤٩.

٧٢ــ ابن حزم : طوق الحمامة، ص ٤٩.

٧٣ــ المصدر السابق، ص ٥٠.

٧٤ــ المصدر السابق ص ٤٩.

٧٥ــ ابن حزم : طوق الحمامة، ص ٤٧.

٧٦ــ ابن حزم : طوق الحمامة، ص ٤٧.

٧٧ــ المصدر السابق ص ٥٢.

٧٨ــ المصدر السابق ص ٥٢.

٧٩ــ ابن حزم : طوق الحمامة ص ٥٥.

٨٠ــ المصدر السابق ص ٥٣.

٨١ــ المصدر السابق ص ٥٤ــ٥٥.

٨٢ــ ابن حزم : الأخلاق والسير، ص ٤٩.

٨٣ــ ابن حزم : طوق الحمامة ص ١٢٢.

٨٤ــ ابن حزم : طوق الحمامة ص ١٢٢.

٨٥ــ المصدر السابق، ص ١٤٤.

٨٦ــ المصدر السابق، ص ١٤٤.

٨٧ــ المصدر السابق ص ١٢٢.

٨٨ــ المصدر السابق، ص ١٣٠.

٨٩ــ ابن الجوزي ابو الفرج عبدالرحمن : ذم الهوى تحقيق مصطفى عبدالواحد، دار الكتب الحديثة، الطبعة الأولى : ١٣٨١هـ ــ ١٩٦٢م، ص ٣٠.

٩٠ــ ابن حزم، طوق الحمامة، ص ١٤٣.

٩١ــ ابن حزم : الأخلاق والسير، ص ٣٨.

٩٢ــ المصدر السابق ص ٤٧.

٩٣ــ المصدر السابق ص ٣٧.

٩٤ــ المصدر السابق ص ٣٧.

٩٥_ المصدر السابق ص ٣٤.

٩٦_ المصدر السابق ص ٣٤.

٩٧_ المصدر السابق ص ٣٦.

٩٨_ المصدر السابق، ص ٣٧.

٩٩_ ابن حزم الأخلاق والسير، ص ٤٢.

١٠٠_ المصدر السابق ص ٣٨.

١٠١_ المصدر السابق

١٠٢_ المصدر السابق.

١٠٣_ ابن حزم : الأخلاق والسير، ص ٣٨.

١٠٤_ المصدر نفسه، ص ٨٩.

١٠٥_ ارسطو : الأخلاق الى نيقوماخوس، ص ٢٧٨.

١٠٦_ المصدر السابق ص ٢٧٧.

١٠٧_ المصدر السابق ص ٢٧٩.

١٠٨_ ابن حزم : الأخلاق والسير ص ٣٤.

١٠٩_ المصدر السابق، ص ٣٥.

١١٠_ قال ابن حزم : «لا تفشي الى أحد من أخوانك، ولا من غيرهم، من سرك، ما يمكنك طيه، بوجه من الوجوه» * الأخلاق والسير ص ٣٥.

١١١_ ابن حزم : الأخلاق والسير ص ٤٢.

١١٢_ المصدر السابق ص ٤٤.

١١٣_ المصدر السابق ص ٤٠.

١١٤_ ابن حزم، الأخلاق والسير ص ٣٦.

١١٥_ المصدر السابق، ص ٣٥.

جعل الغزالي من حقوق الأخوة والصحبة «اعانة الصديق بالنفس في قضاء الحاجات والقيام بها قبل السؤال وتقديمها على الحاجات الخاصة» ولهذه الاعانة درجات فأبسطها «القيام بالحاجة عند السؤال والقدرة» ويلي ذلك تفقد حالة الصديق

والاهتمام بها، اهتمامك بحاجتك وتنتهي ب«أن تقوم بحاجته كأنك لا تدري أنك قمت بها»

* الغزالي، ابو حامد محمد بن محمد (-٥٠٥هـ) : احياء علوم الدين، دار المعرفة، بيروت لبنان ج٢ ص ١٧٥ ـ ١٧٦.

١١٦ـ ابن حزم : الأخلاق والسير ص ٣٦.

١١٧ـ المصدر السابق ص ٣٤.

١١٨ـ المصدر السابق ص ٣٤.

١١٩ـ ابن حزم، الأخلاق والسير ص ٤٢.

١٢٠ـ المصدر السابق ص ٣١.

١٢١ـ المصدر السابق ص ٤٦.

١٢٢ـ المصدر السابق ص ٤٦.

الخاتمة :

يتميز الفكر الانساني بتواصله، حيث يأخذ اللاحق من السابق، ويفيد منه، لكن التميز الحقيقي للفيلسوف، أو المفكر، انما يبرز في أمرين، الأول : فهمه لتراث السابقين وهضمه من خلال منهج جديد يعكس استقلاله وابداعه. والثاني : قدرة منهجه على حل المشكلات الناتجة عن التصورات السابقة، أو طرح تصورات جديدة، تسهم في تقدم المرحلة التي يعيشها، والترقي بها الى آفاق جديدة.

لقد عالج ابن حزم كثيراً من الموضوعات التي عالجها الفلاسفة السابقون عليه، سواء أكانوا من اليونان، ام من المسلمين، وقد تبنى المنهج الظاهري، الذي يقوم، في جانب منه على استخلاص الحقيقة من النص المتفق عليه، وفقاً لقواعد الاستعمال اللغوية، وقد طبق فيلسوفنا هذا المنهج في تحليله للنصوص الدينية، اضافة الى الاستنباط والتجربة اللذين اعتمد عليهما في مجال الأخلاق والسياسة. ومن هنا تميزت فلسفته بطابع ديني ـ فلسفي برز، على سبيل المثال، في تحديده لدور العقل في الأخلاق فالعقل عنده عاجز عن الوصول بذاته الى المبادئ والقيم الخلقية القصوى، لكنه قادر على تطبيق هذه المبادئ على السلوك الجزئي. وتتبدى نزعته الدينية ـ الفلسفية ايضا في مزجه بين مفهوم «السكينة» او الطمأنينة النفسية، ومفهوم السعادة عند الرواقيين. وكذلك مزجه بين آراء افلاطون في ماهية الحب وعلته من جهة، والقواعد الدينية، المنظمة لهذا السلوك من جهة أخرى. أما في موضوع «القضاء والقدر» فقد اتخذ ابن حزم موقفاً ابتعد به عن افراط المعتزلة ـ في قولهم إن الانسان قادر على خلق فعله ـ وتفريط المجبرة ـ الذين اسقطوا

الارادة الانسانية بالكلية _ فقد ذهب الى أن الله تعالى خالق للعالم، على نسق دقيق، ونظام محكم، كما قرر المكانة الخلقية للأفعال والأشياء، بتحديد الحسن منها والقبيح. ويستطيع الانسان أن يقوم بالفعل، اذا ما توافرت له أركانه، مثل صحة الجوارح، وارتفاع الموانع، ومن هنا نرى أن تحقيق الارادة الحرة خاضع في جانب منه للقوانين التي بثها الله في الكون وبهذا يكون ابن حزم قد وفق بين الارادة الالهية كشرط ضروري لوقوع الفعل الانساني والارادة الانسانية كشرط ضروري ايضا. لكون الفعل الانساني حراً، وقد تأثر بهذا التحليل ابن رشد فضلا عن بعض الفقهاء المسلمين مثل ابن تيمية.

لعل هذهَ الدراسة تسهم في ابراز فلسفة ابن حزم الخلقية، والقاء الضوء على بدايات الفكر الفلسفي في الأندلس، وعلى نحو يزيد من فهمنا لنتاج فلاسفتنا الكبار : ابن باجة، وابن طفيل، وابن رشد.

المصادر والمراجع :

أولا : المصادر والمراجع العربية :

١_ القرآن الكريم.
٢_ المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم _ وضع محمد فؤاد عبدالباقي.

(أ) المصادر والمراجع والدراسات :

٣_ د. احسان عباس : تاريخ الأدب الأندلسي، عصر سيادة قرطبة، دار الثقافة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٦٠م.
٤_ د. احسان عباس : «دراسة في الحب العذري عند ابن حزم»، مجلة شؤون عربية ، تونس العدد ٣، ايار / مايو ١٩٨١م.
٥_ اخوان الصفاء : رسائل اخوان الصفاء وخلان الوفاء، دار بيروت، دار صادر ، بيروت ١٣٧٦هـ _ ١٩٥٧م.
٦_ الأشعري، ابو الحسن : كتاب اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، صححه وقدم له، د. حمودة غرابة، مطبعة مصر، ١٩٥٥م.
٧_ الأشعري، ابو الحسن : مقالات الاسلاميين، واختلاف المصلين، عني بتصحيحه، هلموت ريتر، الطبعة الثالثة، دار احياء التراث العربي.
٨_ الأصفهاني ، ابو بكر محمد بن داود : الزهرة، تحقيق د. ابراهيم السامرائي مكتبة المنار، الأردن، الطبعة الثانية، ١٤٠٦هـ _

١٩٨٥م.
٩_ الباقلاني، القاضي ابو بكر : الانصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، تحقيق وتعليق وتقديم، محمد زاهد بن الحسن الكوثري، مؤسسة الخانجي القاهرة ١٩٦٣م.
١٠_ الباقلاني ، القاضي ابو بكر : كتاب التمهيد، تحقيق، رتشرد يوسف مكارثي اليسوعي، المكتبة الشرقية، بيروت ١٩٥٧م.
١١_ البخاري، ابو عبدالله محمد بن اسماعيل : صحيح البخاري، دار الجيل ، بيروت، لبنان، المجلد الثالث _ الجزء الثامن.
١٢_ ابن بسام، ابو الحسن علي الشنتريني، الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، جامعة فؤاد الأول، كلية الآداب ، تقديم د. طه حسين، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة ١٣٥٨هـ (١٩٣٩م.
١٣_ ابن بشكوال، ابو القاسم، خلف بن عبدالملك، كتاب الصلة، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة ١٩٦٦م، القسم الثاني _ سلسلة المكتبة الأندلسية رقم ٥.
١٤_ ابن تغري بردي، جمال الدين ابو المحاسن يوسف الأتابكي : النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، وزارة الثقافة والارشاد القومي، المؤسسة المصرية العامة، طبعة مصورة عن دار الكتب. الأولى ١٩٥١م.
١٥_ الجاحظ، عمرو بن بحر، رسائل الجاحظ، تحقيق عبدالسلام هارون، مكتبة الخانجي القاهرة، الطبعة الأولى ١٣٩٩هـ _ ١٩٧٩م.
١٦_ جميل صليبا : تاريخ الفلسفة العربية، دار الكتاب اللبناني ، بيروت ١٩٨١.
١٧_ ابن الجوزي، ابو الفرج عبدالرحمن: ذم الهوى، تحقيق مصطفى

عبدالواحد، دار الكتب الحديثة، الطبعة الأولى ١٣٨١هـ ـ ١٩٦٢م.

١٨ـ ابن حجر، شهاب الدين ابو الفضل، أحمد العسقلاني : لسان الميزان، نشر مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، لبنان ١٩٧١م (الجزء الرابع).

١٩ـ ابن حزم، ابو محمد علي بن أحمد بن سعيد : الأحكام في أصول الأحكام، تقديم د. احسان عباس، دار الآفاق الجديدة، بيروت، الطبعة الثانية ١٤٠٣هـ ـ ١٩٨٣م.

٢٠ـ ابن حزم، ابو محمد علي بن احمد بن سعيد : كتاب الأخلاق والسير، او رسالة في مداواة النفوس وتهذيب الأخلاق والزهد في الرذائل ، تحقيق ايفا رياض ابسالا، السويد، ١٩٨٠م.

٢١ـ ابن حزم، ابو محمد علي بن احمد بن سعيد : الأخلاق والسير في مداواة النفوس تحقيق وتقديم وتعليق د. الطاهر أحمد مكي، دار المعارف، القاهرة الطبعة الأولى ١٩٨١م.

٢٢ـ ابن حزم، ابو محمد علي بن أحمد بن سعيد : الأصول والفروع، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٠٤ هـ ـ ١٩٨٤م.

٢٣ـ ابن حزم، ابو محمد علي بن أحمد بن سعيد : جمهرة أنساب العرب، تحقيق وتعليق عبدالسلام محمد هارون، دار المعارف، القاهرة ١٣٨٢ هـ ـ ١٩٦٢م، ذخائر العرب ٢.

٢٤ـ ابن حزم، ابو محمد علي بن احمد بن سعيد : جوامع السيرة النبوية، راجعه وعلق عليه، الشيخ نايف العباس، مؤسسة علوم القرآن، دمشق، بيروت ، الطبعة الأولى ١٤٠٤هـ ـ ١٩٨٤م.

٢٥ـ ابن حزم، ابو محمد علي بن احمد بن سعيد : رسائل ابن حزم، تحقيق د. احسان عباس، المؤسسة العربية للدراسات والنشر

(الأجزاء الأربعة، الجزء الأول (١٩٨٠م) الجزء الثاني (١٩٨١م)، الجزء الثالث (١٩٨١م)، الجزء الرابع (١٩٨٣م).

٢٦ــ ابن حزم، ابو محمد علي بن احمد بن سعيد : طوق الحمامة في الألفة والآلاف، حققه وصوبه وفهرس له، حسن كامل الصيرفي، المكتبة التجارية الكبرى، مصر ١٣٨٣هـ ــ ١٩٦٤م.

٢٧ــ ابن حزم، ابو محمد علي بن احمد بن سعيد : الفصل في الملل والأهواء والنحل (٥ أجزاء) وبهامشه الملل والنحل للشهرستاني، دار المعرفة، بيروت ١٤٠٣هـ ــ ١٩٨٣م.

٢٨ــ ابن حزم، ابو محمد علي بن احمد بن سعيد : المحلى، نسخة مقابلة على تحقق الشيخ احمد محمد شاكر، دار الفكر،

٢٩ــ ابن حزم، ابو محمد علي بن احمد بن سعيد: مراتب الاجماع في العبادات والمعاملات والاعتقادات، ونقد مراتب الاجماع لابن تيمية، دار الكتب العلمية، بيروت.

٣٠ــ الحميدي، ابو عبدالله محمد بن فتوح : جذوة المقتبس في ذكر ولاة الأندلس تحقيق محمد بن تاويت الطنجي، مكتب نشر الثقافة الاسلامية، بيروت.

٣١ــ ابو خلكان، ابو العباس شمس الدين أحمد : وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، حققه د. احسان عباس، دار الثقافة، بيروت ١٩٧٠م (الجزء الثالث).

٣٢ــ الخياط، ابو الحسين عبدالرحيم بن محمد المعتزلي : كتاب الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد، تحقيق د. نيبرج، نسخة اعتنى بها البير نصري نادر المطبعة الكاثوليكية ، بيروت ١٩٥٧.

٣٣ــ الذهبي، ابو عبدالله شمس الدين محمد : تذكرة الحفاظ، مطبعة مجلس المعارف العثمانية بحيدر اباد الدكن، الهند ١٩٥٧م.

٣٤ــ الذهبي، ابو عبدالله شمس الدين محمد : سير اعلام النبلاء،

تحقيق شعيب الأرناؤوط، محمد نعيم \ العرقسوسي، مؤسسة الرسالة، بيروت ، لبنان، الطبعة الأولى ١٩٨٤م.
٣٥ـ الرازي، ابو بكر محمد بن زكريا : رسائل فلسفية. منشورات دار الآفاق الجديدة بيروت الطبعة الخامسة ١٤٠٢هـ ـ ١٩٨٢م.
٣٦ـ ابن رجب الحنبلي، زين الدين ابو الفرج عبدالرحمن : جامع العلوم والحكم في شرح خمسين حديثاً من جوامع الكلم، دار المعرفة، بيروت.
٣٧ـ د. زكريا ابراهيم : ابن حزم الأندلسي، الدار المصرية للتأليف والترجمة القاهرة، سلسلة أعلام العرب رقم ٥٦.
٣٨ـ د. زكريا ابراهيم : المشكلة الخلقية، مكتبة مصر، مصر، الطبعة الثالثة ١٩٨٠م.
٣٩ـ سالم يفوت : «الأسس الميتافيزيقية لنظرية الحب لدى ابن حزم» مجلة تكامل المعرفة. مجلة جمعية الفلسفة بالمغرب، عدد مزدوج ١٩٨٢ ـ ١٩٨٣م.
٤٠ـ د. سحبان خليفات : «الجوانب الميتافيزيقية للنفس ونظرية المعرفة عند ابي العلاء المعري». دراسات المجلد الثاني عشر العدد الثالث ١٩٨٥م.
٤١ـ ابن سينا، ابو علي : رسائل الشيخ الرئيس ابي علي بن سينا في أسرار الحكمة المشرقية، طبع بمطبع، بريل في مدينة ليدن، باعتناء ميكائيل بن يحيى المهرني ١٨٩٤م، الجزء الثالث : أعادت طبعه بالأوفست مطبعة المثنى ببغداد.
٤٢ـ ابن سينا، ابو علي : النفس البشرية عند ابن سينا، نصوص جمعها ورتبها د. البير نصري نادر، دار المشرق، بيروت، الطبعة الثالثة ١٩٨٥م.
٤٣ـ الشهرستاني، ابو الفتح محمد بن عبدالكريم : الملل والنحل،

تحقيق محمد سيد كيلاني، دار المعرفة، بيروت ١٤٠٤هـ ـ ١٩٨٤م.
٤٤ـ صادق جلال العظم : في الحب والحب العذري، دار العودة، بيروت، الطبعة الثالثة.
٤٥ـ صاعد، صاعد بن أحمد الأندلسي : طبقات الأمم، تقديم، محمد بحر العلوم ، المكتبة الحيدرية ، النجف، ١٣٨٧هـ ـ ١٩٦٧م.
٤٦ـ د. صلاح الدين بسيوني رسلان : الأخلاق والسياسة عند ابن حزم ، مكتبة نهضة الشرق، جامعة القاهرة، ١٩٨٥م.
٤٧ـ الضبي، أحمد بن يحيى : بغية الملتمس في تاريخ رجال الأندلس، دار الكاتب العربي ١٩٦٧م.
٤٨ـ د. الطاهر أحمد مكي : دراسات عن ابن حزم وكتابه طوق الحمامة، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الثالثة، ١٤٠١هـ ـ ١٩٨١م.
٤٩ـ طه الحاجري : ابن حزم صورة اندلسية ، دار الفكر العربي.
٥٠ـ د. عادل العوا : المذاهب الأخلاقية، عرض ونقد، مطبعة جامعة دمشق، الطبعة الثانية ١٣٨٢هـ ـ ١٩٦٢م.
٥١ـ عبدالحليم عويس : ابن حزم الأندلسي، وجهوده في البحث التاريخي والحضاري دار الاعتصام، القاهرة ١٩٧٨م.
٥٢ـ ابو عبدالرحمن بن عقيل : «طوق الحمامة لأبي محمد بن حزم» مجلة العرب ـ الرياض ـ السنة الثالثة، الأجزاء، الثالث (١٩٦٨م) والثامن (١٩٦٩م).
٥٣ـ عبدالقاهر بن طاهر بن محمد البغدادي : الفَرق بين الفِرَق، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى ١٤٠٥هـ ـ ١٩٨٥م.
٥٤ـ عبداللطيف شرارة : ابن حزم رائد الفكر العلمي، المكتب التجاري للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت (دراسات اندلسية).

٥٥ــ عبدالكريم خليفة: ابن حزم الأندلسي، حياته وأدبه، دار العربية للطباعة والنشر، والتوزيع، بيروت، ومكتبة الأقصى، عمان.
٥٦ــ د. عثمان أمين. الفلسفة الرواقية. مكتبة النهضة المصرية القاهرة، الطبعة الثانية، ١٩٥٩.
٥٧ــ ابن عذاري المراكشي : البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب، تحقيق ليفي برفنسال ــ دار الثقافة بيروت ج٣.
٥٨ــ د. عرفات عبدالحميد : الفلسفة الاسلامية، دراسة ونقد، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠٤هـ ــ ١٩٨٤م.
٥٩ــ د. علي سامي النشار : ود. محمد عبودي ابراهيم، ود. علي عبدالمعطي محمد : ديمقريطس، فيلسوف الذرة، وأثره في الفكر الفلسفي حتى عصورنا الحديثة، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، الاسكندرية ١٣٩١هـ ــ ١٩٧٢م.
٦٠ــ ابن العماد ، ابو الفلاح عبدالحي الحنبلي : شذرات الذهب في اخبار من ذهب، دار احياء التراث العربي، بيروت .
٦١ــ الغزالي، الامام ابو حامد محمد بن محمد : احياء علوم الدين، دار المعرفة، بيروت. ج٢.
٦٢ــ الغزالي، الامام ابو حامد محمد بن محمد : ثلاث رسائل في المعرفة لم تنشر من قبل تحقيق د. محمود حمدي زقزوق، مكتبة الأزهر، الطبعة الأولى ١٣٩٩هـ ــ ١٩٧٩م.
٦٣ــ الغزالي، الامام ابو حامد محمد بن محمد : مقاصد الفلاسفة، تحقيق د. سليمان دنيا، دار المعارف، مصر ١٩٦٩م. ذخائر العرب رقم ٢٩.
٦٤ــ الفارابي، ابو نصر : رسالة في العقل، حققها موريس بويج، دار المشرق ، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٨٣م.
٦٥ــ الفارابي، ابو نصر : فصول منتزعة، تحقيق د. فوزي نجار، دار

المشرق، بيروت ١٩٧١م.
٦٦ـ د. فهمي جدعان : نظرية التراث دار الشروق للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى ١٩٨٥م.
٦٧ـ القاضي عبدالجبار الأسد أبادي : المغني في أبواب التوحيد والعدل، تحقيق د. توفيق الطويل، سعيد زايد، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والأنباء والنشر، الدار المصرية للتأليف والترجمة، ج٨ وجـ٩.
٦٨ـ ابن قيم الجوزية، الامام شمس الدين ابو عبدالله: الروح، تحقيق وتعليق محمد اسكندر يلدا ، دار الكتب العلمية، بيروت الطبعة الأولى ١٩٨٢م.
٦٩ـ ابن قيم الجوزية، الامام شمس الدين ابو عبدالله، روضة المحبين ونزهة المشتاقين، دار الكتب العلمية، بيروت ١٩٨٣م.
٧٠ـ الحافظ ابن كثير، ابو الفداء الدمشقي : البداية والنهاية، مكتبة المعارف بيروت، الطبعة الخامسة ١٤٠٤هـ ـ ١٩٨٣م.
٧١ـ مبروك العوادي : «ابن حزم الظاهري» مجلة الأصالة ، الجزائر، المجلد ٤ العدد ٢٥.
٧٢ـ المحاسبي، الحارث بن اسد : العقل وفهم القرآن، تحقيق. حسين القوتلي دار الفكر للطبأعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى ١٣٩١هـ ـ ١٩٧١م.
٧٣ـ محمد ابراهيم الكتاني : «شذرات من كتاب السياسة» مجلة تطوان، المغرب ١٩٦٠م العدد٥.
٧٤ـ محمد ابو زهرة : ابن حزم : حياته وعصره، أراؤه وفقه، دار الفكر العربي ١٩٥٤م.
٧٥ـ محمد عبدالله عنان : «ابن حزم الفيلسوف الأندلسي، الذي أرخ لمجتمع الطوائف» مجلة العربي (١٩٦٤م) العدد ٦٨.

٧٦ـ محمد المنتصر الكتاني : معجم فقه ابن حزم الظاهري، مطبعة جامعة دمشق ١٩٦٦م.

٧٧ـ المراكشي، ابو محمد عبدالواحد التميمي : تاريخ الأندلس او المعجب في تلخيص اخبار المغرب، الطبعة المصرية (١٣٢٤هـ).

٧٨ـ المراكشي، ابو محمد عبدالواحد التميمي : تاريخ الأندلس او المعجب في تلخيص اخبار المغرب، طبعة الجمالية ١٩١٤م.

٧٩ـ مسكويه : تهذيب الأخلاق في التربية، دار الكتب العلمية، بيروت الطبعة الأولى ١٩٨١م.

٨٠ـ المقرى، أحمد بن محمد التلمساني : نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، تحقيق د. احسان عباس، دار صادر، بيروت ١٣٨٨هـ ـ ١٩٦٨م.

٨١ـ النويري، شهاب الدين أحمد بن عبدالوهاب : نهاية الأرب في فنون الأدب، نسخة مصورة عن طبعة دار الكتب، وزارة الثقافة والارشاد القومي القاهرة.

٨٢ـ الوشاء، ابو الطيب محمد بن اسحق : الموشى او الظرف والظرفاء، تحقيق كمال مصطفى، مكتبة الخانجي، مصر، الطبعة الثانية، ١٣٧٢هـ ـ ١٩٥٣م.

٨٣ـ ياقوت : معجم الأدباء، دار احياء التراث العربي، بيروت ـ لبنان، كتب عليه، الطبعة الأخيرة.

(ب) المصادر والمراجع الأجنبية المترجمة :

٨٤ـ ارسطو طاليس : الأخلاق، ترجمة اسحق بن حنين، تحقيق. عبدالرحمن بدوي وكالة المطبوعات، الكويت، الطبعة الأولى ١٩٧٩م.

٨٥ــ ارسطوطاليس : كتاب النفس، نقله الى العربية، د. أحمد فؤاد الأهواني دار احياء الكتب العربية، الطبعة الأولى ١٩٤٩م.
٨٦ــ افلاطون : جمهورية افلاطون، ترجمة، د. فؤاد زكريا، راجعها على الأصل اليوناني د. محمد سليم سالم، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر دار الكاتب العربي للطباعة والنشر ١٩٦٨م.
٨٧ــ افلاطون : فايدروس اوعن الجمال. ترجمة وتقديم د. أميرة حلمي مطر، دار المعارف، بمصر، الطبعة الأولى ١٩٦٩م مكتبة الدراسات الفلسفية.
٨٨ــ افلاطون : فيدون وكتاب التفاحة المنسوب لسقراط ترجمة وتعليق وتحقيق د. علي سامي النشار وعباس الشربيني، دار المعارف ١٩٦٥م.
٨٩ــ افلاطون : المأدبة ــ فلسفة الحب. ترجمة د. وليم الميري، دار المعارف بمصر ١٩٧٠م. مكتبة الدراسات الفلسفية.
٩٠ــ بروكلمان، كارل : تاريخ الشعوب الاسلامية ترجمة نبيه امين فارس ومنير البعلبكي، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الخامسة ١٩٦٨م.
٩١ــ ديكارت، رينيه : تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى، ترجمة. د. كمال الحاج، منشورات عويدات، بيروت، باريس، الطبعة الثالثة ١٩٨٢.
٩٢ــ سد جويك. د. هـ : المجمل في تاريخ علم الأخلاق، ترجمه وقدم له وعلق عليه، د. توفيق الطويل، وعبدالحميد حمدي، دار نشر الثقافة بالاسكندرية الطبعة الأولى ١٩٤٩م.
٩٣ــ علم الأخلاق الماركسي، دار نشر الأدبيات السياسية، موسكو، الطبعة الثانية.
٩٤ــ كريسون، اندريه : المشكلة الأخلاقية والفلاسفة، ترجمة د.

عبدالحليم محمود وابو بكر ذكرى، دار احياء الكتب العربية، الطبعة الثانية ١٩٥٢م.

٩٥ـ كوربان، هنري : تاريخ الفلسفة الاسلامية، ترجمة نصير مروة وحسين قبيسي منشورات عويدات ، بيروت الطبعة الأولى، ١٩٦١م.

٩٦ـ هادفيلد ج. أ : علم النفس، والأخلاق، تحليل نفسي للخلق، ترجمة محمد عبدالحميد ابو العزم، مكتبة مصر، مصر.

٩٧ـ هوسبرس، جون : السلوك الانساني، مقدمة في مشكلات علم الأخلاق، ترجمة وتقديم د. علي عبدالمعطي محمد دار المعرفة الجامعية، الأسكندرية ١٩٨٤م.

٩٨ـ هوكنج، وليم : معنى الخلود في الخبرات الانسانية، ترجمة مترى أمين، راجعه د. محمد علي العريان، دار نهضة مصر للطبع والنشر، مصر، الطبعة الأولى ١٩٨٢م.

(ج) المعاجم العربية :

٩٩ـ د. مراد وهبه : المعجم الفلسفي، دار الثقافة الجديدة، الطبعة الثالثة ١٩٧٩م.

(د) الرسائل الجامعية :

١٠٠ـ سحبان محمود خليفات : لغة الأخلاق، دراسة تحليلية لمنطق اللغة العربية في مجال الأخلاق، رسالة دكتوراه، جامعة القاهرة ١٩٧٧م.

(هـ) المخطوطات :

١٠١ـ ابن حزم الأندلسي : كتاب الجامع من كتاب الايصال «وهو متن المحلى لابن حزم». مخطوط مكتبة تشستربتي دبلن رقم ٤٨٥٦.

١٠٢ـ ابن حزم الأندلسي : كتاب النبذ في أصول الفقه، مخطوط مكتبة تشستربتي دبلن رقم ٣٤٦٨.

ثانيا : المراجع الأجنبية :

(أ) المراجع والدراسات :

103. Hicks, R.D. : Stoics and Epicurean Longmans Green & Co. London 1910.

104. Nykl, A.R. : "Ibn Hasm's Treatise on Ethics" The American Journal of Semitic Languages and Literatures, Vol. 40, 1923 - 1924.

105. Sharif, M.M. (ed) : A Histroy of Muslim Philosophy Vol. 1. Otto Harassowitz, wiesbaden, Germany 1963.

106. Zeller, E. : The stoics, Epicureans and Scepitics Translated From Germany Oswald J. Rechel Russell & Russell Inc. New york. U.S.A. 1962.

(ب) الموسوعات : -

107. Encyclopedia of religion and Ethics, ed. James Hastings New york, Charles Scribners & Sons Vol. VII 1962.

فهرس الموضوعات



الكتاب المشترك بالجائزة

فلسفة الحب والأخلاق

قسيمة اشتراك بجوائز

دار الابداع للقراء

لاشتراك في هذه الجوائز يرجى ارسال هذه الصفحة من الكتاب مع القسيمة أدناه عند شراء أي نسخة من أي كتاب مشارك في المسابقة بالبريد على العنوان : دار الابداع للنشر والتوزيع.

(لجنة المسابقة) ص. ب. ٢١١٤٦٦ الحسين الشرقي.

عمان ــ الأردن .

وذلك لتشارك أخي القارئ في السحب على الجوائز.

الاسم : ....

العنوان : ....

ص. ب. :...

هاتف : ....

التاريخ : ....

الرقم (   ) لاستخدام لجنة المسابقة

ملاحظة هامة الى المكتبات :

أي كتاب بدون قسيمة المسابقة لا يعاد لدار الابداع كمرتجع.









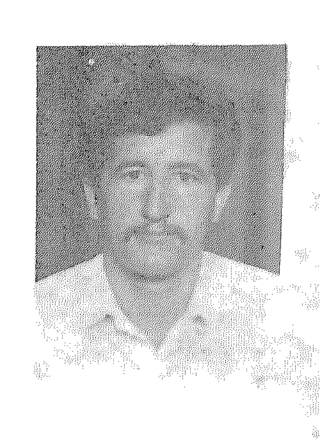
يبدأ الحب بمتعة بسيطة سرعان ما تستحيل الى حقيقة لا انفكاك للانسان عنها، ويبدأ بعد ذلك ضرب المعاناة الداخلية والممارسة الخارجية الطويلة. وبرغم أثر الحب الا أن معانيه تدق لجلالتها عن أن توصف، فلا تدرك حقيقته الا بالمعاناة، فكأن الأمر نوع من الحنين الى غير هذا العالم، فيتخلى المرء عما اعتاده في عالم الحس ليصل الى ذلك المقام، فالمحبوب لديه أغلى ما يوجد، بل يرتبط مصيره بمصيره في بعض الأحيان، ووصاله قمة السعادة ـ وكأن الوصل عودة الى حالة الوصل السابقة التي يتخيلها، واذا فقده فكأنما فقد كل شيء، حتى نفسه لا تعود تعادل قيمة ذلك المحبوب.

والحب الحقيقي ليس له انفكاك مهما كانت أسباب الانفصال، وكل شيء ينفصل أو يسوغ انفصاله، ويمكن ذلك، حاشى محبة العشق الصحيح المتمكن من النفس، فهي لا فناء لها، الا بالموت، لأنها حالة من الاستمرار للوصول الى حالة الخلود التي يتشوق الانسان اليها...

المملكة العربية السعودية

وكلاء التوزيع : دار القلم والكتاب الرياض

هاتف : ٤٦٢٤١٠٥



وكيل التوزيع ـ لندن

دار الحكمة للنشر والتوزيع

هاتف 071-3834037

دار الابداع للنشر والتوزيع

هاتف ٦١٠٥٠٦ ص.ب ٢١١٤٦٦

الحسين الشرقي ـ عمان ـ الاردن

السعر : ديناران ونصف